

**Göttliche Vergeltung in der Apostelgeschichte unter  
Berücksichtigung des literarischen Umfelds**

**Inaugural-Dissertation**

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie  
an der Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von:

Monika Ertl

aus

München

2016

Erstgutachter: Herr Prof. Dr. Knut Backhaus

Zweitgutachter: Herr Prof. Dr. Gerd Häfner

Tag der mündlichen Prüfung: 7.3.2016

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Vergeltung und Straftod - Problematik und Vorgehensweise</b>	<b>7</b>
<b>2</b>	<b>Göttliche Vergeltung im griechisch-hellenistischen Umfeld</b>	<b>1 1</b>
2.1	Mythologie, Epen und Drama	1 1
2.2	Herodot, Thukydides und Polybios	1 4
2.3	Diodor	1 7
2.4	Dionysios von Halikarnassos	2 1
2.5	Plutarch	2 4
2.6	Lukian von Samosata	3 0
2.7	Resümee	3 2
<b>3</b>	<b>Göttliche Vergeltung im jüdischen Umfeld</b>	<b>3 4</b>
3.1	Das Alte Testament	3 4
3.2	Die Makkabäerbücher	3 8
3.3	Philon von Alexandrien	4 1
3.4	Flavios Josephos	4 3
3.5	Resümee	4 8
<b>4</b>	<b>Göttliche Vergeltung in der römischen Geschichtsschreibung</b>	<b>4 9</b>
4.1	Livius	4 9
4.2	Tacitus	5 2
4.3	Resümee	5 5
<b>5</b>	<b>Straferzählungen in der Apostelgeschichte</b>	<b>5 6</b>
5.1	Die Apostelgeschichte als Historiografie	5 6
5.1.1	Das Genre der Apostelgeschichte	5 6
5.1.2	Der historiografische Stil des Lukas näher betrachtet	6 1
5.1.3	Einige historiografische Elemente im Einzelnen	6 2
5.1.4	Stiftungsmemoria und göttlicher Heilsplan	6 7
5.1.5	Antike Geschichtsschreibung und Fiktion	7 0
5.1.6	Darstellung von Wundern	7 3
5.1.7	Bisherige Ansätze zur Bewertung des Straftodes und der göttlichen Vergeltung	7 4

5.1.8	Strafe im Lukasevangelium	7 9
5.2	Der Straftod in der Apostelgeschichte	8 1
5.2.1	Judas Iskarioth (Apg 1,15-26)	8 1
5.2.1.1	Literarische Verortung	8 1
5.2.1.2	Beobachtungen am Text und Parallelversionen	8 2
5.2.1.2.1	Beobachtungen am Text	8 2
5.2.1.2.2	Das Ende des Judas bei Matthäus (Mt 27,3-10)	8 4
5.2.1.2.3	Das Ende des Judas bei Papias von Hierapolis	8 4
5.2.1.2.4	Syntheseversuche	8 8
5.2.1.2.5	Folgerungen für das Ende des historischen Judas	8 9
5.2.1.3	Judas im Lukasevangelium	9 1
5.2.1.3.1	Judas als Jünger	9 1
5.2.1.3.2	Judas im Rahmen der Passionserzählung	9 2
5.2.1.4	Die Schuld des Judas	9 5
5.2.1.5	Acker oder Gehöft: der Hakeldamach	9 8
5.2.1.6	Der Tod des Judas nach Lukas	1 0 1
5.2.1.7	Die Funktion der Psalmzitate in Apg 1,20	1 0 6
5.2.1.8	Zur Fiktionalität der Stelle	1 0 8
5.2.1.9	Versuche, Judas positiv zu werten	1 0 9
5.2.1.10	Resümee	1 1 0
5.2.2	Hananiah und Saphira (Apg 5,1-11)	1 1 2
5.2.2.1	Literarische Verortung	1 1 2
5.2.2.2	Das Ende des Hananiah und der Saphira als Normenwunder	1 1 2
5.2.2.3	Historischer Gehalt der Textstelle	1 1 3
5.2.2.4	Die Rolle des Petrus	1 1 6
5.2.2.4.1	Petrus als Wundertäter?	1 1 6
5.2.2.4.2	Die Rolle des Petrus als Prophet	1 1 8
5.2.2.5	Worin bestand die Schuld des Hananiah und der Saphira?	1 2 0
5.2.2.5.1	Hananiah und Saphira verstießen gegen ein Gelübde oder einen Eid	1 2 0
5.2.2.5.2	Das unterschlagene Geld als Kern der Schuld	1 2 2
	Exkurs: Geld und Besitz im lukanischen Doppelwerk	1 2 6
5.2.2.5.3	Der Satan als Erklärung für das Verhalten des Hananiah	1 2 8
5.2.2.5.4	Parallelen und Vorbilder als Teil einer Erklärung	1 2 8

5.2.2.5.5	Die Tat des Hananias und der Saphira als Blasphemie	1 2 9
5.2.2.6	Die kirchliche Perspektive	1 3 1
5.2.2.7	Resümee	1 3 4
5.2.3	Herodes Agrippa I. (Apg 12,1-23)	1 3 6
5.2.3.1	Literarische Verortung	1 3 6
5.2.3.2	Die <i>type-scene</i> vom Ende des Tyrannen	1 3 8
5.2.3.3	Historizität der Textstelle und Vergleich mit Flavios Josephos	1 4 0
5.2.3.3.1	Historizität der Textstelle	1 4 0
5.2.3.3.2	Zur Parallelüberlieferung bei Josephos (ant. Iud. 19.343-352)	1 4 2
5.2.3.4	Die Befreiung Petri	1 4 4
5.2.3.5	Betrachtung von Apg 12,20-23	1 4 7
5.2.3.6	Die Schuld des Agrippa	1 4 9
5.2.3.7	Das Motiv des Wurmtodes	1 5 3
5.2.3.8	Folgen für die Gemeinde	1 5 4
5.2.3.9	Resümee	1 5 5
5.3	Straferzählungen ohne tödlichen Ausgang	1 5 7
5.3.1	Simon der Magier (Apg 8,9-25)	1 5 7
5.3.1.1	Literarische Verortung	1 5 7
5.3.1.2	Die Frage nach der Historizität der lukanischen Darstellung	1 5 8
5.3.1.3	Simon als Magier	1 6 2
5.3.1.4	Die Schuld des Simon	1 6 5
5.3.1.5	Das offene Ende	1 6 8
5.3.1.6	Simon in den Petrusakten	1 7 0
5.3.1.7	Resümee	1 7 1
5.3.2	Elymas (Apg 13,4-13)	1 7 3
5.3.2.1	Literarische Verortung und Historizität	1 7 3
5.3.2.2	Die Schuld des Elymas	1 7 4
5.3.2.3	Die Bestrafung des Elymas	1 7 6
5.3.2.4	Resümee	1 7 8
5.3.3	Die Söhne des Skevas (Apg 19,11-20)	1 8 0
5.3.3.1	Historizität der Textstelle	1 8 0
5.3.3.2	Die Frage nach dem Vergehen	1 8 1
5.3.3.3	Konsequenzen für das Strafverständnis	1 8 3
5.3.3.4	Resümee	1 8 4

5.3.4	Der Schiffbruch des Paulus (Apg 27,1-28,6)	1 8 5
5.3.4.1	Die Schuld des Paulus	1 8 5
5.3.4.2	Zum Prozess des Paulus	1 8 7
5.3.4.3	Das Kapitel 27 der Apostelgeschichte	1 8 9
5.3.4.3.1	Der Schiffbruch vor Malta aus literarischer Perspektive	1 9 0
5.3.4.3.2	Historizität	1 9 1
5.3.4.3.3	Deutung des Schiffbruchs	1 9 5
5.3.4.3.3.1	Das Motiv der Vergeltung im Zusammenhang mit Schiffbrüchen und „(kultischer) Verunreinigung (pollution)“	1 9 5
5.3.4.3.3.2	Paulus und die Schlange	1 9 9
5.3.4.3.3.3	Θεῖος ἀνὴρ	2 0 4
5.3.4.3.3.4	Mögliche Parallelen zu Jesus und Petrus als Teil einer Deutung	2 0 6
5.3.4.3.3.5	Jonamotiv	2 0 8
5.3.4.3.3.6	Andere Texte, die als Vorbild erwogen wurden	2 1 0
5.3.4.3.3.7	Apg 27-28,6 im Verhältnis zum Ende des lukanischen Doppelwerkes	2 1 2
5.3.4.4	Resümee	2 1 5
5.3.5	Weitere mit Strafe assoziierte Themen	2 1 7
<b>6</b>	<b>Ausblick</b>	2 2 0
<b>7</b>	<b>Abschlussreflexion und Gegenwartsbezug</b>	2 2 6
	Literaturverzeichnis	2 3 7

## **1 Vergeltung und Straftod - Problematik und Vorgehensweise**

Ein Gott, der in seinem Zorn einen Missetäter einen grausamen Tod sterben lässt, um Rache zu üben und um das geschehene Unrecht nach dem Talionsprinzip zu vergelten, erscheint uns heute fremd und grausam. Eine solche Vorstellung scheint so gar nicht mit einem gütigen, barmherzigen Gott vereinbar zu sein, der verzeiht und sogar seinen einzigen Sohn für die Welt hingibt. Liest man jedoch einige wenig bekannte Passagen der Apostelgeschichte (Apg), so entsteht ein anderes Bild. Vier Menschen sterben dort durch die göttliche Hand. Nichtsdestoweniger sind auch sie Zeugnisse der lukanischen Theologie und sind in dieser zu verorten und zu interpretieren. Worum also handelt es sich bei diesen Motiven? Um einzelne Relikte, die Lukas<sup>1</sup> notgedrungen übernahm und die eigentlich im Widerspruch zu seinen Aussageabsichten standen? Oder eben doch um ein bewusst integriertes Motiv, das seinen Teil zur Illustration des göttlichen Heilsplanes beiträgt? Um Lukas und seine Absichten zu verstehen, ist es unumgänglich, dies im Rahmen seines literarischen Umfelds zu tun und diesen nicht mit dem unsrigen zu verwechseln.

Das Motiv von Strafe und (göttlicher) Vergeltung ist alt. Erste Belege finden sich bereits bei Sumerern und Hetithern.<sup>2</sup> Gerade Niederlagen im Krieg oder erlittene Überfälle und Angriffe mussten in das jeweilige religiöse Weltbild eingeordnet werden. Neben strategischen Gründen mussten auch Verfehlungen gegenüber den Göttern als Ursache erwogen werden. Der Kult legitimierte den Herrscher, in Krisensituationen musste diese Legitimation gestärkt und ggf. verteidigt werden. Eine systematische Entfaltung mit festen Traditionen und Strafmotiven aber findet sich in den sumerischen oder hetithischen Aufzeichnungen noch nicht. Zwar wurden entsprechende Schicksale bereits als abschreckende Beispiele verwendet,<sup>3</sup> dennoch lässt sich noch keine klare Linie erkennen. Vielmehr führte der tatsächliche Verlauf der Ereignisse zu einer entsprechenden Interpretation. Wenn Historiografie von Strafe berichtet, so ist stets zu fragen, was tatsächlich geschah bzw. inwiefern der Autor fingierend oder interpretierend eingreift. In den Anfängen mögen konkrete Katastrophen der Anlass für den Schluss, dass die Götter erzürnt sein müssten, gewesen sein. Später werden Fragen nach den der Geschichte zugrunde liegenden Mustern von Gerechtigkeit hinzutreten. Historiografie dient nicht allein der Weitergabe, sie interpretiert das Geschehene und

---

<sup>1</sup> Zur besseren Lesbarkeit sei der Autor des sog. lukanischen Doppelwerkes im Folgenden mit Lukas bezeichnet.

<sup>2</sup> Zur Einführung in die Thematik vgl. TROMPF, Gary W.: Early Christian Historiography. Narratives of Retributive Justice, London 2000, 10-12.

<sup>3</sup> Vgl. TROMPF, Historiography, 12.

versucht, durch Anordnung des Materials und direkte oder implizite Kommentierung durch den Autor, Sinn in den Lauf der Weltgeschichte zu bringen (s.u.). Strafe ist eng mit der Frage nach Gerechtigkeit verbunden, die durch Unrecht immer wieder in Zweifel zu stehen scheint. Gott oder die Götter als Garanten einer gerechten Weltordnung müssen eingreifen, wenn in der Welt Gerechtigkeit herrschen soll, denn innerweltlich ist diese nicht immer gewährleistet. Dies bedeutet aber auch eine gewisse Härte hinsichtlich der Darstellung der betreffenden Gottheit. Einerseits schafft diese durch Strafe Recht, andererseits, kann dies hart und grausam erscheinen, wenn für den Täter auch Sympathien bestehen. Ob die lukanischen Darstellungen vom Leser als grausam oder brutal empfunden wurden, kann nur im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Beispielen, nicht aber vor dem Hintergrund heutiger ethischer Konventionen verständlich werden.

Letztlich handelt es sich bei der Frage nach göttlicher Vergeltung um einen speziellen Aspekt der Theodizeefrage. Durch das von einem Menschen begangene Unrecht scheint die göttliche Weltordnung außer Kraft gesetzt zu sein, eine göttliche Reaktion scheint erforderlich. Die Darstellungen in der Historiografie behandeln jedoch konkrete Einzelfälle und können somit nur bedingt für allgemeingültige Grundsatzlösungen der Problematik dienen. Der jeweilige Autor zeigt an einem konkreten Beispiel, das zumindest teilweise auf Fakten aus der Vergangenheit basiert, wie in diesem Einzelfall Gerechtigkeit geschaffen wurde. Aus einigen wenigen Episoden lässt sich jedoch keine verallgemeinerte Antwort ableiten, weshalb in diesen Fällen Vergeltung erfolgt, in anderen aber nicht.

Jedes literarische Schaffen ist den literarischen Konventionen des kulturellen Umfelds des Autors unterworfen. Autor wie Leser<sup>4</sup> haben durch ihre bisherigen Leseerfahrungen einen gewissen Geschmack erworben, traditionelle Motive erfreuen sich stets einer gewissen Beliebtheit, sonst wären sie nicht so weit verbreitet. Daher sind sie auch Garanten für die Freude und Unterhaltung des Lesers. Lukas musste seine Position zwischen hellenistischer und jüdischer Geschichtsschreibung finden. Dies geschah in einem Spannungsfeld zwischen der biblischen Tradition mit ihren literarischen Konventionen und Motiven und der traditionellen hellenistischen Geschichtsschreibung, die den literarischen Erwartungs- und Erfahrungshorizont seiner Leser bildete. Um angemessen einschätzen zu können, ob es sich bei den Straferzählungen in Apg um

---

<sup>4</sup> Im Text erfolgt die Bezeichnung weiblicher oder männlicher Personen aus Gründen der Lesbarkeit und Übersichtlichkeit jeweils in maskuliner Form. Mit allen verwendeten Personenbezeichnungen sind stets beide Geschlechter gemeint.



Texte handelt, die eine unerbittliche Härte signalisieren, und wie mehr oder weniger grausam diese Episoden sind, müssen daher zunächst Texte aus dem Umfeld des Lukas betrachtet werden.

Hinsichtlich des Umfeldes sind die hellenistischen wie auch die jüdischen Autoren zu betrachten. Da es sich bei Apg um eine historiografische Schrift handelt (vgl. Kap. 5.1.2), ist der Fokus auf andere Schriften mit historiografischem Ansatz zu legen. Dabei sind Autoren zu wählen, die zeitlich in der Nähe von Lukas einzuordnen sind. Ferner muss ein genügend großes Textkorpus erhalten sein, um einige grundsätzliche Sinnlinien erkennen zu können. Auf hellenistischer Seite sollen daher Diodor und Dionysios von Halikarnassos betrachtet werden. Ferner empfiehlt sich ein Blick in die Werke des Plutarch; wenn es sich hier auch um Biografien handelt, so ist eine Auseinandersetzung dennoch lohnend, da von Plutarch auch eine stärker theoretisch ausgerichtete Schrift zur Strafe erhalten ist (*De sera numinis vindicta*). Darüber hinaus ist Lukian von Samosata aufgrund seines von den anderen genannten Autoren abweichenden Ansatzes kurz zu berücksichtigen. Hinsichtlich der jüdischen Autoren empfehlen sich die Makkabäerbücher sowie die Schriften des Josephos und des Philon. Erstere sind interessant, da auch hier im „biblischen Stil“ das Wirken Gottes in der Welt erzählt wird. Josephos und Philon hatten, wie auch Lukas, in relativ zeitlicher Nähe die Synthese zwischen den Konventionen des hellenistischen Umfeldes sowie der jüdischen Traditionen zu bewältigen. Danach gilt es noch einen kurzen Blick in die römische Geschichtsschreibung zu werfen, dies soll anhand von Livius und Tacitus geschehen. Auch die römische Geschichtsschreibung war durch die griechische Geschichtsschreibung beeinflusst, geht jedoch (bedingt durch das Vorbild des Thukydides) hinsichtlich des göttlichen Einflusses einen anderen Weg als die Mehrheit der hellenistischen Autoren. Das Motiv des Tyrannentodes sowie die Traditionen vom Ende des Judas sollen aus sachimmanenten Gründen im Rahmen des jeweiligen Texts aus Apg behandelt werden.

Ist der Problemhorizont des Lukas geklärt, so ist zunächst die Apostelgeschichte im Rahmen der hellenistischen Geschichtsschreibung zu verorten. Vor diesem Hintergrund gilt es, die drei Episoden, in denen von einem Straftod berichtet wird, genauer zu betrachten (Apg 1,15-26; 5,1-11; 12,20-23). Dabei sind die einzelnen Stellen hinsichtlich ihres historischen Gehaltes zu fokussieren, um zu beurteilen, wie weit der lukanische Straftentwurf durch das vorliegende Material beeinflusst ist. Auch ist die

Frage nach der Schuld zu stellen, die der jeweilige Delinquent auf sich genommen hat. Dies alles muss in die Gesamtdynamik der Apostelgeschichte eingeordnet und bewertet werden. Daraufhin sind noch die offen endende Strafandrohung an Simon (Apg 8,20-23) sowie die Erblindung des Elymas (Apg 13,11) in den Blick zu nehmen. Auch die Söhne des Skevas sollen kurz erwähnt werden, auch wenn es sich hier streng genommen nicht um eine göttlich gewirkte Strafe handelt (Apg 19,11-21). Schließlich ist noch der Schiffbruch des Paulus zu thematisieren (Apg 27-28,6), da ein Schiffbruch in der fraglichen Zeit mit göttlicher Vergeltung assoziiert werden konnte. Abschließend ist ein kurzer Ausblick in die Werke des Eusebios und des Laktanz sinnvoll, um zu sehen, wie sich das Motiv in der christlichen Historiografie nach Lukas entwickelte. Zunächst aber gilt es, sich nun dem griechisch-hellenistischen Umfeld zuzuwenden.

## 2 Göttliche Vergeltung im griechisch-hellenistischen Umfeld

In der hellenistischen Geschichtsschreibung spielen Prinzipien von Strafe und Vergeltung eine große Rolle. Schon in den griechischen Mythen wird von zahlreichen göttlichen Vergeltungsmaßnahmen berichtet, auch in den Epen und Dramen findet sich dieses Motiv, sie sind daher als literarisches Umfeld kurz in den Blick zu nehmen.<sup>5</sup> Daraufhin sollen anhand eines sehr knappen Überblicks auf die drei großen Geschichtsschreiber Herodot, Thukydides und Polybios einige grundsätzliche Tendenzen festgestellt werden. Im Anschluss gilt es, einige Autoren, die Lukas zeitlich näher liegen (Diodor, Dionysios von Halikarnassos, Plutarch sowie Lukian von Samosata), genauer zu betrachten. In den historiografischen Werken ist zu berücksichtigen, welche Vorstellung von göttlicher Vorsehung bzw. Schicksal für den jeweiligen Autor anzunehmen ist, da nur dann ein göttliches Eingreifen und somit ein göttliches Strafen möglich ist. Gerechtigkeit wird in der Historiografie häufig thematisiert, da sich bei der Schilderung jedes Sieges und bei der Bewertung jedes Herrschers die Frage aufdrängt, ob Positives verdient war, bzw. bei Niederlagen oder Katastrophen die Frage nach dem Warum unweigerlich im Raum stand. Vom jeweiligen Historiker darf jedoch nicht eine vollständige philosophische Abhandlung erwartet werden, die auf alle Teilfragen eine Antwort bietet, vielmehr steht das jeweils gegebene Material im Vordergrund.

### 2.1 Mythologie, Epen und Drama

Das Motiv göttlicher Vergeltung hatte auch vor und außerhalb der Historiografie einen festen Sitz in der griechischen Kultur. Schon in der Mythologie hatte die göttliche Vergeltung einen festen Platz; die Strafen, die Sisiphos<sup>6</sup> und Tantalos,<sup>7</sup> aber auch Niobe<sup>8</sup> und Prometheus<sup>9</sup> zumeist für eine wie auch immer geartete Form der Hybris erlitten, sind bis heute bekannt. Ein Straftod jedoch wird noch nicht geschildert, da es sich zum Teil nicht um Sterbliche handelt, ist dies auch nur bedingt zu erwarten. Die Strafe des Tantalos etwa erfolgt im Hades und gerade die Tatsache, dass sie nie enden wird, ist Teil der Strafe.

---

<sup>5</sup> Einen ersten Einblick in die Frage göttlichen Eingreifens in die Welt bietet SLÉZAK, Thomas Alexander: Weltgeschehen mit und ohne Götter. Griechische Vorstellungen über die Präsenz des Göttlichen im geschichtlichen Prozess, in: Frey, J./Krauter, St./Lichtenberger, H. (Hg.): Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, Tübingen 2009 (WUNT 248), 197-211.

<sup>6</sup> Vgl. Od. 11.593-600.

<sup>7</sup> Vgl. Od. 11.582-592.

<sup>8</sup> Vgl. Il. 24.596-618.

<sup>9</sup> Vgl. Hes. theog. 507-570.

Bei Hesiod findet sich der Gedanke eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs, wie er sich auch in den Schriften des Alten Testaments (vgl. Kap. 3) zeigt.<sup>10</sup> In der Theogonie beschreibt er das Entstehen verschiedener personifizierter Prinzipien als Töchter der Nacht, unter diesen befindet sich auch Nemesis,<sup>11</sup> sie wird zusammen mit Alter, Tod und Betrug geboren. Weitere Töchter der Nacht sind die Moiren (Klotho, Lachis und Atropos), die sowohl Vergehen der Götter wie auch der Sterblichen ahnden können,<sup>12</sup> an anderer Stelle werden sie jedoch auch als Nachkommen von Zeus und Themis bezeichnet.<sup>13</sup> Nemesis wird hier zunächst nicht als Vollstreckerin einer gerechten Rache dargestellt, sondern scheint eine von vielen düsteren Gestalten zu sein, die das Leben der Menschen erschweren.<sup>14</sup> Gerade auch die Tatsache, dass sie von einer dunklen Gestalt wie der Nacht geboren wird, spricht für sich. Andernorts berichtet Hesiod jedoch auch, dass Nemesis zusammen mit Aidon im eisernen Zeitalter in den Olymp fliehen würde und der Mensch dem Bösen ausgeliefert sein werde, da sie ihm von dort aus nicht mehr beistehen könnte.<sup>15</sup> Hier wird Nemesis als positive Gestalt wahrgenommen, die einen entscheidenden Beitrag zur Gerechtigkeit und somit zum Wohl des Menschen leistet und deren Abwesenheit zusätzliches Leid für die Menschen bedeutet. Nemesis leitet sich etymologisch von νέμω (zuteilen) ab. Sie symbolisiert den gerechten Zorn und somit den Grundgedanken, dass jedem zugeteilt werden soll, was er verdiene. Die Erynnyen hingegen werden aus einem Akt der Rache geboren: Gaia stiftet ihre eigenen Kinder an, den Vater Uranos zu entmannen, dabei wird sie durch die vergossenen Blutstropfen schwanger und gebiert unter anderem die Erynnyen.<sup>16</sup> Dike ist eine Tochter des Zeus und der Themis.<sup>17</sup> Sie setzt sich bei Zeus für eine gerechte Bestrafung ein und wird dabei sowohl positiv beschrieben<sup>18</sup> wie auch als Furcht erregende Erscheinung dargestellt.<sup>19</sup>

Bereits Homer nennt die Götter häufig als Quelle menschlichen Leides.<sup>20</sup> Odysseus selbst sieht Zeus als Urheber seiner Schwierigkeiten,<sup>21</sup> auch Achilles nennt Zeus als

---

<sup>10</sup> Vgl. Hes. op. 225-237; 249-264; 280-285.

<sup>11</sup> Vgl. Hes. theog. 211-225.

<sup>12</sup> Vgl. Hes. theog. 217.

<sup>13</sup> Vgl. Hes. theog. 904.

<sup>14</sup> Vgl. Hes. theog. 211-232.

<sup>15</sup> Vgl. Hes. op. 196-201.

<sup>16</sup> Vgl. Hes. theog. 160-187; Apollod. 1.1.4, zur Übersicht über andere Traditionslinien und Darstellungsweisen vgl. KERÉNYI, Karl: Die Mythologie der Griechen. Die Götter und Menschheitsgeschichten, 2., durchges. Aufl., Zürich 1955, 51-52.

<sup>17</sup> Vgl. Hes. theog. 901-902.

<sup>18</sup> Vgl. Hes. op. 256-262.

<sup>19</sup> Vgl. Hes. op. 220-224.

<sup>20</sup> Vgl. Od. 7.214; 11.276; 12.190.

<sup>21</sup> Vgl. Od. 9.38; 12.405; ferner beschuldigt er in Od. 7.242 die Götter im Allgemeinen.

Zuteiler von Segen und Leid.<sup>22</sup> Die Erynnyen werden ebenfalls erwähnt,<sup>23</sup> es wird nicht notwendigerweise differenziert, ob in einem konkreten Fall Zeus, die Moiren oder die Erynnyen verantwortlich sind, sie können auch pauschalisiert als Gruppe genannt werden.<sup>24</sup> Ajax muss wegen eines Falls von Hybris einen Straftod sterben, er prahlt, entgegen dem Willen der Götter der stürmischen See entkommen zu sein, woraufhin er durch die Hand des Poseidon zu Tode kommt.<sup>25</sup> Auch die Gefährten des Odysseus sterben einen göttlichen Straftod, da sie die Rinder des Sonnengottes Helios schlachten.<sup>26</sup> Dabei stehen aber der menschliche freie Wille und das Wirken der Götter bzw. das Schicksal nicht im Widerspruch zueinander.<sup>27</sup> Wenn auch der trojanische Krieg ein Beispiel für den Versuch innerweltlicher Rache ist, so ist teilweise der Zorn des Poseidon und teilweise das Werk der Menschen für die Irrfahrten des Odysseus verantwortlich.<sup>28</sup> Insgesamt ist die göttliche Vergeltung kein prominentes Thema bei Homer, es handelt sich daher nicht um ein systematisch-philosophisches Programm, sondern um einzelne Ideen, die durchaus auch widersprüchlich und inkonsistent sein können.<sup>29</sup> Sowohl bei Homer als auch bei Hesiod finden sich somit verschiedene Konzepte, welche die Autoren nicht als Widerspruch verstehen, sondern je nach Situation einsetzen können.<sup>30</sup>

Die Konzeption göttlicher Strafe wurde intensiv auch von den Dramatikern thematisiert. Bei Aischylos ist die Frage nach göttlicher Vergeltung ein häufig wiederkehrendes Motiv und dient zu pädagogischen Zwecken,<sup>31</sup> insbesondere warnt er vor der Hybris,<sup>32</sup> auch das Talionsprinzip ist ihm nicht fremd.<sup>33</sup> Bei Sophokles hingegen steht die Unerforschlichkeit der göttlichen Gerechtigkeit im Vordergrund,<sup>34</sup> der automatische Rückschluss auf eine Schuld bzw. eine Bestrafung wird jedoch ausgehebelt und das

---

<sup>22</sup> Vgl. Il. 24.518-533.

<sup>23</sup> Vgl. Il. 19.258; Od. 2.135.

<sup>24</sup> Vgl. Il. 19.85-90.

<sup>25</sup> Vgl. Od. 4.499-511.

<sup>26</sup> Vgl. Od. 12.127-453.

<sup>27</sup> Vgl. GREENE, William Chase: *Moirai. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, 2. print., Cambridge, Mass., 1948, 10-46, 23.

<sup>28</sup> Vgl. Od. 1.65-75.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu GREENE, *Moirai*, 10-46.

<sup>30</sup> Vgl. VERSNEL, H. S.: *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden, Boston 2011 (*Religions in the Greco-Roman World* 173), 151-179.

<sup>31</sup> Zur Einführung in die Thematik bei Aischylos vgl. BOSCO, Nynfa: *Dike contro Themis*, in: *Filosofia* XVIII (1967), 309-346, 311-325.

<sup>32</sup> Kapaneus etwa wird wegen seiner Hybris vom Blitz erschlagen (Aischyl. *Sept.* 422-435), auch Xerxes macht sich einer solchen schuldig (Aischyl. *Pers.* 745-752). Zur Einführung in das Werk des Aischylos und die darin rekurrierende Warnung vor der Hybris vgl. LATACZ, Joachim: *Einführung in die griechische Tragödie*, Göttingen 1993, 96-160.

<sup>33</sup> Etwa in Aischyl. *Ag.* 1562 f; *Choeph.* 306-314, *Suppl.* 436 f.

<sup>34</sup> Zur Einführung in die Problematik bei Sophokles vgl. BOSCO, *Dike*, 325-336.

Leid hat nicht notwendigerweise für jeden, der von ihm betroffen ist, einen erkennbaren Sinn.<sup>35</sup> Die Werke des Euripides<sup>36</sup> sind geprägt von einer gewissen Heterogenität, die aber möglicherweise auch die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit und dem Leid bewusst offen ließ, eine eindeutige Konzeption ist nicht erkennbar.<sup>37</sup> Da diese Werke etwa zeitgleich zu Herodot entstanden, zeigt sich an ihnen, dass bereits zur Zeit des Herodot Strafe und Vergeltung nicht zwangsläufig als Automatismus verstanden wurden. Wenn es sich auch um ein anderes Genre handelt, so ist die Thematik dennoch nahe genug verwandt, um folgern zu können, dass Herodot anders mit der Frage nach göttlicher Vergeltung hätte verfahren können. Er entschied sich somit bewusst, diese in der gegebenen Form in sein Werk zu integrieren.

Insgesamt ist festzuhalten, dass die Thematik der göttlichen Vergeltung bereits in dieser frühen Phase ein selbstverständlicher Bestandteil literarischen Schaffens ist, der weder rein positiv noch strikt negativ bewertet wird. Es handelt sich um ein durchaus verbreitetes Motiv, es ist daher nicht verwunderlich, dass es auch in der Geschichtsschreibung rezipiert wurde. Da es sich bei den genannten Beispielen nicht um vereinfachende schematische Ansätze handelt, sind diese auch für die Geschichtsschreibung nicht zu erwarten.

## 2.2 Herodot, Thukydides und Polybios

Für Herodot ist das Eingreifen der Götter in die Geschichte selbstverständlich. Er selbst betont am Beispiel des trojanischen Krieges, dass großem Unrecht stets große Strafe folge.<sup>38</sup> Es sind es jedoch auch Einzelpersonen, die eine göttliche Strafe erleiden. Der Wurmtoad der Pheretima wird explizit als göttliche Strafe bezeichnet, er wird lediglich als Faktum ausgesprochen und nicht detailreich ausgeschmückt.<sup>39</sup> Gestraft wurde

---

<sup>35</sup> Ödipus (*König Ödipus*) etwa oder Herakles (*Die Trachinierinnen*) geraten unverschuldet in Not. Im Falle von Ödipus führt das Leid letztlich zu Weisheit (*Ödipus auf Kolonos*), im *Philoktetes* greift schließlich ein Deus ex Machina persönlich ein. Ödipus philosophiert im hohen Alter über seine Schuld, er sieht sich als unschuldig und hatte dennoch die fragliche Schuld auf sich zu nehmen und die daraus resultierenden Konsequenzen zu ertragen (Soph. *Oid. K.* 960-1013). Letztlich ist das Leid der Antigone als Folge der Tat des Ödipus zu verstehen (Soph. *Ant.* 853-857), auch Antigone muss also erdulden, ohne zuvor selbst eine entsprechende Tat begangen zu haben. Sie beruft sich darauf, nichts gegen die Dike getan zu haben, ihr Tod sei eine Folge eines menschlichen Erlasses (Soph. *Ant.* 450-470).

<sup>36</sup> Zur Einführung in die Problematik bei Euripides vgl. BOSCO, Dike, 336-343.

<sup>37</sup> Mit der Frage nach der Gerechtigkeit des Zeus bei Euripides befasst sich auch Wildberg, kommt jedoch zu dem Ergebnis, dass sich noch keine klaren Prinzipien erkennen lassen und vieles unklar bleibt; vgl. WILDBERG, Christian: Die Gerechtigkeit des Zeus in den Dramen des Euripides, in: Jeremias, Jörg (Hg.): *Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter*, Berlin 2001 (BZAW 296), 1-20.

<sup>38</sup> Vgl. Hdt. 2.120.5; einen Einblick in die Retributionslogik Herodots bietet TROMPF, *Historiography*, 22-26.

<sup>39</sup> Vgl. Hdt. 4. 205.

Pheretime für ihre überaus grausame Rache an den Barkern.<sup>40</sup> Kroisos erfährt göttliche Vergeltung,<sup>41</sup> da er glaubte selbst der glücklichste Mensch zu sein, er wurde jedoch nicht unmittelbar durch seinen eigenen Tod, sondern durch den seines Sohnes gestraft.<sup>42</sup> Auch wenn der Begriff hier nicht explizit genannt wird, so ist die Haltung des Kroisos doch als Hybris zu werten.<sup>43</sup> Gerade die Hybris zieht häufig ein schlimmes Ende nach sich, auch wenn dies nicht notwendigerweise als Handeln der Götter klassifiziert wird.<sup>44</sup> Eine Art Talionsprinzip zeigt sich beim Tod des Kambyses, der an einer Verletzung am Bein stirbt (Hdt. 3.64-66), zuvor jedoch den Apisstier durch eine entsprechende Verletzung tötete (Hdt. 3.27-38). Die Wunde wird zwar nicht als Werk der Götter identifiziert, jedoch wird explizit darauf verwiesen, dass Kambyses und der Stier die Verletzung an der gleichen Stelle haben (Hdt. 3.64.3). Grundsätzlich zeichnet Herodot das Bild eines wohlgeordneten Kosmos, der nicht zuletzt durch göttliche Strafe in seiner moralischen Ordnung aufrechterhalten wird. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Vergeltung in einigen Fällen nicht auch innerweltlich erfolgen kann.<sup>45</sup> Eine Reflexion der göttlichen Strafe erfolgt noch nicht, vielmehr handelt es sich um ein selbstverständliches Faktum des Weltbildes des Autors. Je nach Aussageabsicht gebraucht Herodot Begriffe wie Gerechtigkeit oder Schicksal für an den Leser gerichtete Warnungen oder zu apologetischen Zwecken.<sup>46</sup> Auch hier stehen verschiedene Ansätze problemlos nebeneinander.<sup>47</sup>

Im Gegensatz zu Herodot fehlt bei Thukydides das göttliche Element in seinem Geschichtswerk fast völlig, deshalb werden auch keine göttlich gewirkten Strafen berichtet. Die veränderte Darstellung hinsichtlich göttlichen Handelns ist auf sophistische Einflüsse zurückzuführen.<sup>48</sup> Thukydides kennt das Prinzip τύχη, er

---

<sup>40</sup> Vgl. Hdt. 4.200-202.

<sup>41</sup> Vgl. Hdt. 1.34.1.

<sup>42</sup> Vgl. Hdt. 1.34-45.

<sup>43</sup> Neben der Hybris ist noch erwähnenswert, dass Kroisos in der fünften Generation von Gyges abstammt, für diese Generation aber war bezüglich der Herakliden Rache prophezeit worden (1.13.2). Für deren Ursache sei auf die Kandaules-Gyges-Novelle verwiesen (1.8-13).

<sup>44</sup> Dies zeigt sich etwa an der Solon-Kroisos-Erzählung (1.30-33), der Polykratesgeschichte (3.39-125) und an Xerxes, der sich sogar anmaßt das Meer auspeitschen zu lassen (7.35), als bei der Überschreitung des Hellespont nicht alles nach Plan verläuft.

<sup>45</sup> So etwa die Geschichte von Kandaules und Gyges in 1.7-12 oder auch Historien 1.123.1; 3.48; 4. 1.1-2.

<sup>46</sup> Vgl. VERSNEL, Copping, 231.

<sup>47</sup> Vgl. VERSNEL, Copping, 212. Gegen ein allzu einfaches Verständnis des herodotschen Ansatzes wendet sich auch FRIEDRICH, Wolf Hartmut: Der Tod des Tyrannen. Die poetische Gerechtigkeit der alten Geschichtsschreiber - und Herodot, in: Antike und Abendland XVIII (1973), 97-129.

<sup>48</sup> Zur Einführung in das Werk des Thukydides vgl. MEISTER, Klaus: Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus, Stuttgart, Berlin, Köln 1990, 45-62, LENDLE, Otto: Einführung in die griechische Geschichtsschreibung. Von Hekataios bis Zosimos, Darmstadt 1992 (Die Altertumswissenschaft), 73-109.

bezeichnet damit den Zufall bzw. das irrationale Element.<sup>49</sup> Dennoch ist die Frage nach Vergeltung auch bei Thukydides präsent, wie sich an den Folgen des Melierdialogs erkennen lässt.<sup>50</sup> Die Melier selbst berufen sich auf die Götter (Thuk. 5.104.1-2), werden jedoch unmittelbar darauf von den überlegenen Athenern unterworfen. Auf das Vorgehen Athens gegen Melos (Thuk. 5.84-116) folgt unverzüglich die Katastrophe der Sizilienexpedition (Thuk. 6). Potenzial für die Retributionsthematik ist folglich vorhanden, dennoch bleibt es im Wesentlichen den Lesern überlassen, entsprechende Schlussfolgerungen zu ziehen, eine entsprechende explizite Klassifikation durch den Autor erfolgt nicht.<sup>51</sup> Auf das Phänomen des zurückhaltenderen Umgangs mit göttlicher Strafe wird am Beispiel des zeitlich näher an Lukas liegenden Lukian von Samosata noch einzugehen sein.

Nicht immer lässt sich die Vorstellung von Schicksal und Vergeltung auf eine konsistente Sinnlinie bringen, dies zeigt sich an Polybios. Gleich zu Beginn seines Werkes (Pol. 1.4) nennt er Tyche als treibende Kraft. Polybios beschreibt Religion als ein entscheidendes Kriterium, das Rom seinen Aufstieg ermöglicht, Karthago hingegen diesen verwehrt.<sup>52</sup> Ursache sind aber nach Polybios nicht Frömmigkeit und die Gunst der Götter, sondern die Tatsache, dass Religion ein geeignetes Mittel sei, um die Masse der Bevölkerung im moralischen Sinne stabil zu halten.<sup>53</sup> Er betont daher den Nutzen der Angst vor entsprechenden Strafen (Pol. 6.56). Prusias II etwa verliert große Teile seiner Streitmacht, nachdem er sich an einem Tempel vergangen hatte (Pol. 32.15). Polybios kann durchaus darauf verweisen, dass die Erynnyen für begangenes Unrecht Rache üben können (Pol. 23.10.2 f.). Andererseits hält er es jedoch nicht immer für angemessen, Ereignisse dem göttlichen Zorn zuzusprechen, nur falls keine rationale Erklärung gefunden werden könne, solle dies geschehen.<sup>54</sup> Generell lässt sich sagen, dass Polybios auf die komplexe Frage nach Strafe und Vergeltung keine einfachen Antworten gibt. Auch die Tatsache, dass die Strafe zuweilen in keinem Verhältnis zum Verbrechen steht,<sup>55</sup> reflektiert Polybios, ohne eine vorschnelle Antwort zu finden. Er selbst sagt, dass es im Hinblick auf manche Männer angemessen sei, von einem

---

<sup>49</sup> Vgl. MEISTER, *Geschichtsschreibung*, 61.

<sup>50</sup> Eine knappe Einführung in den Melierdialog bietet SCARDINO, Carlo: *Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides*, Berlin, New York 2007 (Beiträge zur Altertumskunde 250), 467-483.

<sup>51</sup> So auch SLÉZAK, *Weltgeschehen*, 204.

<sup>52</sup> Vgl. Pol. 6.56.

<sup>53</sup> Vgl. Pol. 6.56.

<sup>54</sup> Vgl. Pol. 36.17.

<sup>55</sup> So etwa Pol. 5.56.13.



Eingreifen der τύχη zu sprechen, bei anderen wiederum nicht.<sup>56</sup> Otto Lendle hält es für unmöglich, aus den doch eher verschiedenen Aussagen eine einheitliche Sicht des Polybios rekonstruieren zu können.<sup>57</sup> Nach Klaus Meister stehen hier verschiedene Auffassungen von Schicksal nebeneinander, er schlägt daher vor, Polybios als Agnostiker zu verstehen, der die verschiedenen Deutungen einfach nebeneinander stehen lässt.<sup>58</sup>

Die Frage nach göttlichem Eingreifen in die Welt (sei es nun strafend oder nicht) wurde immer wieder auch außerhalb der Historiografie thematisiert. Neben den oben erwähnten Gattungen, die zeitlich teils deutlich älter sind, befassten sich gerade die Stoiker immer wieder intensiv mit der πρόνοια. Wenn auch der Grundgedanke einer positiven göttlichen Fürsorge konsistent ist, so existieren bezüglich der Details und des Verhältnisses zum Schicksal Unterschiede zwischen den einzelnen Philosophen, die dabei gelegentlich auch mit göttlicher Vergeltung argumentierten.<sup>59</sup> Die Epikureer hingegen wollten den Menschen die Furcht vor den Göttern nehmen, sie glaubten nicht an ein Eingreifen der Götter in den Lauf der Welt und somit auch nicht an göttliche Strafe.<sup>60</sup>

Festzuhalten ist jedoch, dass eine breite Auseinandersetzung mit entsprechenden Thematiken erfolgte und eine einfache Vergeltungslogik mit Automatismus nicht als Standard verstanden werden sollte. Ein göttliches Eingreifen wurde nicht zwingend von allen Autoren angenommen, teils wurde ein im Wesentlichen wohlgeordneter Kosmos vorgeschlagen, nicht immer aber kann ein völlig konsistentes Konzept des Autors erkannt werden. Nach diesem allgemeinen Einstieg gilt es nun nach dem direkteren Umfeld des Lukas zu fragen.

## 2.3 Diodor

Diodor sieht seine Aufgabe als Historiker darin, das Handeln der göttlichen Vorsehung in der Welt sichtbar zu machen und setzt dabei auf den Nutzen von (positiven und

---

<sup>56</sup> Vgl. Pol. 15.35.7.

<sup>57</sup> LENDLE, Einführung, 233.

<sup>58</sup> MEISTER, Geschichtsschreibung, 159.

<sup>59</sup> Zur Einführung in den Begriff πρόνοια und die damit verbundenen philosophischen Ansätze vgl. DRAGŌNA-MONACHU, Myrtō: Divine Providence in the Philosophy of the Empire, in ANRW II 36,7 (1994), 4417-4490; DÖRRIE, Heinrich: Der Begriff „Pronoia“ in Stoa und Platonismus, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 24 (1977), 60-87.

<sup>60</sup> Zur Einführung in die theologischen Ansichten Epikurs bzw. der Epikureer empfiehlt sich HOSSENFELDER, Malte/RAPP, Christof: Antike Glückslehren. Quellen zur hellenistischen Ethik in deutscher Übersetzung, 2., aktualisierte und erg. Aufl., Stuttgart 2013 (KTA 424), 168-291; sowie ERLER, Michael: Epikur, in: Flashar, Hellmuth (Hg.): Grundriß der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearb. Ausg. Die Philosophie der Antike, 4. Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, 29-202, insbes. 149-153.

insbesondere negativen) Beispielen zu pädagogischen Zwecken.<sup>61</sup> Diodor erkennt eine göttliche Vorsehung (πρόνοια) in den Vorgängen in der Welt, er kann dieses Motiv apologetisch einsetzen und äußert sich polemisch gegen jene, die daran zweifeln (s. u.).<sup>62</sup> Diese Vorsehung zeigt sich laut Diodor nicht nur in Form von Strafe, sondern auch positiv durch Träume und Prophezeiungen.<sup>63</sup> Ferner kennt Diodor auch das Prinzip τύχη, seine Aussagen sind hier jedoch zu heterogen, um ein Konzept oder Sinnlinien erkennen zu können, wahrscheinlich ist dies auf seine verschiedenen Quellen zurückzuführen.<sup>64</sup> Diodor tritt in seinen Texten deutlicher als wertender Autor in Erscheinung als Lukas, er bezeichnet das Ende eines Übeltäters durchaus als gerechtfertigt.<sup>65</sup>

Am deutlichsten spricht Diodor in Diod. 34/35.2.47 davon, dass eine göttliche Strafe eine bewusste Erziehungsmaßnahme für den Menschen sei: Auch wenn einige die Ansicht vertreten würden, dass die Götter sich für das oft tragische Schicksal der Menschen nicht interessierten, so hält er solche Schilderungen dennoch für sinnvoll, da die wenigsten Menschen allein aus Tugend ethisch handeln würden, sondern primär aus Furcht vor den Göttern. Eine ungewöhnliche Lösung für die Frage, weshalb einige Verbrecher ungestraft entkommen, findet Diodor im neunten Kapitel seiner *bibliotheca historica*: Die vermeintlich fehlende Strafe sei der negative Bericht (des Historikers), der die Schändlichkeit für alle Ewigkeit bewahre (Diod. 9.33.1). In diese Richtung weist auch eine der wenigen programmatischen Aussagen des Diodor in Diod. 14.1: Selbst wenn böse Taten zu Lebzeiten ungestraft blieben, so werde die Wahrheit den Täter früher oder später überführen. Er verweist hierbei darauf, dass die in diesem Zusammenhang naheliegende Frage nach dem Jenseits den Menschen nicht zu interessieren habe.

Bei einer schweren Seuche in Athen schreiben die Athener selbst ihr Unglück göttlichem Handeln zu, Diodor führt jedoch zunächst eine Schlechtwetterperiode als rationalen Grund an; am Ende des Kapitels beschreibt er dennoch, wie die Athener versuchen, sich zu entsühnen, und beginnen, lange missachtete kultische Regeln wieder einzuhalten, Diodor widerspricht diesem Tun nicht.<sup>66</sup> Erdbeben und andere

---

<sup>61</sup> Vgl. Diod. 1.1-2; 23.15.1; 37.4.

<sup>62</sup> Eine Einführung in die göttliche Vorsehung bei Diodor bietet SQUIRES, John T.: *The Plan of God in Luke Acts*, Cambridge 1993 (MSSNTS 76), 38-41.

<sup>63</sup> Vgl. SQUIRES, Plan, 78-84.103-108.123-129.

<sup>64</sup> Vgl. SACKS, Kenneth S.: *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton 1990, 38-41.

<sup>65</sup> Ein anschauliches Beispiel findet sich in Diod. 16.56.8; 21.16; hinsichtlich der direkten Kommentare des Autors ist ferner Diod. 21.21 erwähnenswert.

<sup>66</sup> Vgl. Diod. 12.58.

Naturkatastrophen bezeichnet er zunächst als Werke göttlicher Kraft, ob es sich jedoch um Strafen für Sakrilege handle, werde er später thematisieren, das fragliche Kapitel ist jedoch (wenn es existierte) verloren.<sup>67</sup>

Diese Stellen lassen sich als bewusste Darstellungen von Vergeltung, welche die Leser entsprechend erziehen sollen, interpretieren.<sup>68</sup> Diodor selbst betont, wer ein Verbrechen begehe, solle nicht den Eindruck haben, er könnte verschont bleiben; ferner fügt er an, dass gerade durch ein unrühmliches Ende das Leben des Verbrechers in ein entsprechendes Licht gerückt werde (Diod. 14.1).

Hinsichtlich der Todesarten greift Diodor einige übliche Motive auf. Ein Beispiel für einen (laut Diodor) verdienten Tod durch Ungeziefer findet sich in Diod. 34/35.2.23, wo Eunus, ein Anführer im sizilianischen Sklavenaufstand, in Gefangenschaft einen solchen Tod erleidet, dies wird auch bei Plutarch (Sulla 36.3) erwähnt. Diodor berichtet, ebenfalls mit direkten Autorenkommentaren, auch vom Ende des Salmoneus durch einen Blitzschlag des Zeus, da er jegliche kultische Vorschriften ignorierte und versuchte, den Donner des Zeus zu übertrumpfen (Diod. 6.6-7). Dasselbe Ende findet Aramulius, der ebenfalls den göttlichen Donner übertreffen möchte (Diod. 7.5). Ein weiteres Beispiel für einen klassischen Tod durch Hybris ist das Ende des Aulus Pompeius: Diodor berichtet, Battaces, ein Priester der Königin Rhea, sei nach Rom gekommen und habe religiöse Missstände angeprangert. Pompeius nahm ihn jedoch nicht ernst und ließ seine Leute gegen ihn vorgehen. Kurz darauf starb Pompeius, nachdem er zuerst hohes Fieber bekommen und sein Sprechvermögen verloren hatte, binnen drei Tagen. Wie auch in Apg 12 tritt die Krankheit sofort und plötzlich ein (παραχρῆμα). Diodor führt an, dass einige dies für einen Straftod halten würden, und widerspricht dem nicht.<sup>69</sup> In Diod. 10.16.2-3 fällt auch der Begriff νέμεσις, jedoch im Sinne von Vergeltung, nicht als personifizierte Gottheit.

Eines der häufigsten Vergehen ist das Plündern von Tempeln. Diod. 14.74.2-4 zeigt, dass eine Niederlage im Krieg als göttliche Strafe für ein derartiges Verbrechen gesehen werden konnte, wobei hier diese Interpretation den Überlebenden in den Mund gelegt wird. Diodor kennt dabei auch das Prinzip der aufgeschobenen Strafe. In Diod. 20.101.1-4 berichtet er von einem Vergehen, das erst in Diod. 21.16 geahndet wird: Im 20. Kapitel wird bereits eines der Vergehen des Agathocles berichtet, der grundlos gegen einen Teil der Bevölkerung Siziliens vorgeht und sie dazu zwingt, das

---

<sup>67</sup> Vgl. Diod. 15.48.

<sup>68</sup> So auch ALLEN, Wesley O.: *The Death of Herod. The Narrative and Theological Function of Retribution in Luke-Acts*, Atlanta, Ga. 1997 (SBL.DS 158), 156-158.

<sup>69</sup> Vgl. Diod. 36.13.

geforderte Geld aus Tempelgaben zu entrichten. Jahre später wird durch eine Intrige zunächst sein Thronfolger ermordet, dann wird auch Agathocles selbst vergiftet und bei lebendigem Leibe verbrannt, weil man ihn für bereits tot hielt und er selbst nicht mehr sprechen konnte, um dies zu verhindern. Diodor verweist abschließend auf die Vergehen gegen die Götter und folgert, dass ein solches Ende angemessen sei (Diod. 21.16.5). Auch die Karthager hatten die Götter, insbesondere die Opfer vernachlässigt, angesichts der Bedrohung durch ihre Feinde jedoch bringen sie zahlreiche Opfer dar und bereuen ihre Nachlässigkeit (Diod. 20.14). An dieser Stelle zeigt Diodor, dass er bezüglich wertender Autorenkommentare auch Zurückhaltung üben kann.

Diod. 29.15 berichtet, dass Antiochos Epiphanes Tempel plünderte und dafür eine göttliche Strafe erhalten habe, deren Umfang und Art jedoch nicht näher ausgeführt wird. Hierbei ist anzunehmen, dass ein Teil der Geschichte nicht erhalten ist. Ebenfalls für einen Tempelraub werden die Kreter bestraft, deren Schiff von einem Sturm zerstört wird, nur diejenigen, die nicht an dem Vergehen beteiligt waren, überleben (Diod. 31.45). König Prusias verliert nach einem Tempelraub weite Teile seines Heers durch eine Durchfallerkrankung, sein eigenes Ende wird dabei nicht berichtet (Diod. 31.35); auch hier ist ein Verlust des Textes anzunehmen. Auch in diesen beiden Episoden lässt Diodor bei seinen Lesern keinen Zweifel aufkommen, dass es sich um göttliche Strafen handelt.

Eine der längsten Retributionsgeschichten findet sich in Diod. 16.56-64. Nachdem in Diod. 16.56 berichtet worden ist, wie sich einige phokische Generäle an Tempelvermögen vergreifen, werden in den folgenden Kapiteln nach und nach alle Beteiligten bestraft, vom Anführer wird unmittelbar in Diod. 16.56.4 gesagt, er habe ein Ende erlitten, das seiner Tat entspreche; in Diod. 16.56.8 ereignet sich ein Erdbeben, dass Diodor als Ankündigung der folgenden Strafen klassifiziert. Sukzessive sterben in den folgenden Kapiteln alle am Raubzug Beteiligten, teils verbunden mit militärischen Niederlagen. Die Phoker werden besiegt und unterliegen auch „weltlichen“ Strafen: Sie verlieren Macht und Eigentum und müssen das Raubgut finanziell ersetzen (Diod. 16.60). Einige Phoker, die in einem Tempel Schutz gesucht hatten, kommen bei einem Brand ums Leben (Diod. 16.58), dies wertet Diodor als ein Nicht-Gewähren des Tempelasyls durch die Götter (Diod. 16.58.6). Die Bestrafung der vier noch lebenden Anführer wird gesondert in Diod. 16.61 berichtet: Neben einem Selbstmord wird ein anderer im Kampf zerstückelt, ein weiterer stirbt nach langem Siechtum. Auch hier

spart Diodor nicht an direkten Autorenkommentaren, die das Geschehen für den Leser unmissverständlich einordnen. Bemerkenswert ist die Bestrafung des vierten Anführers, der Jahre lang in Angst und Schrecken leben muss (Diod. 16.61-63) und somit laut Diodor für viele zu einem abschreckenden Beispiel werden konnte (Diod. 16.61.3). Schließlich stirbt er bei einem durch einen göttlichen Blitzschlag ausgelösten Brand (Diod. 16.63.3). Auch die Ehefrauen, die dem Tempel geweihten Schmuck angelegten, bleiben nicht verschont. Frauen sind folglich laut Diodor vor der göttlichen Strafe nicht sicher, obwohl nur wenige Autoren die Bestrafung von Frauen berichten: Während eine bei lebendigem Leibe verbrennt, nachdem ihr eigener Sohn im Wahn Feuer gelegt hatte, wird eine andere zu einer Prostituierten (Diod. 16.64). Strafe muss folglich nicht zwangsläufig den Tod bedeuten, sondern kann sich auch in einem schrecklichen Leben manifestieren, das ebenfalls vor Nachahmung abschreckt. Nach all den negativen Beispielen rundet Diodor seine Erzählung mit einem positiven Beispiel ab: Das krieglerische Vorgehen Philipps wird als Verteidigung des Orakels gewertet und sein militärischer Erfolg kann daher als göttliche Belohnung gesehen werden (Diod. 16.64.3).

Letztlich kann man m. E. Allen zustimmen, der darauf verweist, dass Vergehen gegen die Götter meist mit Arroganz assoziiert werden.<sup>70</sup> Insgesamt ist festzuhalten, dass Diodor zwar von wohlverdienten Strafen spricht, jedoch keine Freude an grausamen Details zeigt. Die Frage nach dem Schicksal der Übeltäter im Jenseits wird nicht thematisiert. Auffällig sind die zahlreichen direkten Autorenkommentare, die das Geschehen für den Leser werten. Auch wenn die Art der Darstellung dem Leser bereits unmissverständlich zeigt, wie die geschilderten Ereignisse zu bewerten wären, äußert Diodor immer wieder direkt seine Ansichten und Urteile.

## 2.4 Dionysios von Halikarnassos

Neben Diodor kann auch das Werk des Dionysios von Halikarnassos nahe genug an Lukas verortet werden. Dieser bezieht sich bereits in seinem Proömium auf die Vorstellung der τύχη. Er äußert in Dion. Hal. ant. 1.4 die Absicht, zu zeigen, dass Rom nicht etwa durch das Wirken der τύχη versehentlich oder zu Unrecht an die Macht gekommen sei, obwohl es sich um eine von Barbaren und Unfreien gegründete Stadt handelt, sondern dass vielmehr Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung an

---

<sup>70</sup> Vgl. ALLEN, Death, 166.

ihrem Aufstieg Anteil hatten (Dion. Hal. ant. 1.5).<sup>71</sup> Das Grundanliegen des Dionysios ist die Verortung der Geschichte Roms in der griechischen Kultur, er sucht den Römern griechische Wurzeln zuzuschreiben und propagiert die Nachahmung griechischer Werte.<sup>72</sup> Gerade weil die römische Vormacht auf diesen alten Werten basiert, sollen die Leser sich entsprechend verhalten.<sup>73</sup> Wie Diodor spricht auch er sich kritisch gegen jene aus, die am Wirken der Götter in der Welt zweifeln.<sup>74</sup> Die Götter tun ihren Willen durch Omina kund, die τύχη greift durchaus positiv unterstützend in das Geschehen ein.<sup>75</sup> Bei Dionysios zeigt sich eine allein am verwendeten Vokabular nicht eindeutig festzumachende Spannung zwischen der positiv gewerteten göttlichen Vorsehung und einem unausweichlichen Schicksal, dem der Mensch im fatalistischen Sinne ausgeliefert ist; Ersteres dient, um den Aufstieg Roms zu erläutern, Letzteres hingegen wird nie systematisch erläutert oder durchdacht.<sup>76</sup> Einige Randbemerkungen scheinen jedoch fatalistische Vorstellungen zu suggerieren.<sup>77</sup> In Dion. Hal. ant. 7.12 etwa beschreibt er, wie die Volsker einer Seuche zum Opfer fallen, damit Rom vor ihrem Angriff bewahrt werde, der Vorfall wird explizit als göttliches Handeln gewertet.

Neben eindeutigen Zuweisungen bietet Dionysios bisweilen auch mehrere Optionen, gibt den Lesern jedoch in der Regel zu verstehen, worin er selbst die Ursache sieht. Im dritten Buch seiner *antiquitates Romanae* wägt Dionysios ab, ob es sich bei dem Brand, bei dem König Tullus Hostilius mit seiner Familie ums Leben kam, um eine göttliche Strafe wegen Missachtung einiger religiöser Riten oder um Mord handelt (Dion. Hal. ant. 3.35.1-2). Der Autor erklärt seinen Lesern deutlich, dass er Ersteres für richtig hält, da andernfalls der vermeintliche Mörder nicht zum Herrscher hätte aufsteigen können: Hierfür wurde vor Amtsantritt mittels Auspizien die Zustimmung der Götter erfragt. Im Falle eines Mörders wäre wegen der schlechten Omina die Herrschaftsübernahme unmöglich gewesen (Dion. Hal. ant. 3.35.5-36.1). In Dion. Hal. ant. 3.5.1 diskutiert Dionysios den Todesfall des Cluilius hinsichtlich seiner möglichen Ursachen. Entweder handle es sich um eine göttliche Strafe für einen ungerechten Krieg oder um einen Mord durch Gift. Andere wiederum würden behaupten, dass es sich um Suizid handle. Dionysios selbst jedoch scheint die Meinung

---

<sup>71</sup> Vgl. auch LENDLE, Einführung, 239-241.

<sup>72</sup> Vgl. WIATER, Nicolas: *The Ideology of Classicism. Language, History and Identity in Dionysius of Halicarnassus*, Berlin, New York 2011 (UaLG 105), 165-171.

<sup>73</sup> Vgl. WIATER, Ideology, 171-198.

<sup>74</sup> Vgl. Dion. Hal. ant. 2.68.2; 8.56.1.

<sup>75</sup> Vgl. SQUIRES, Plan, 78-84.

<sup>76</sup> Vgl. SQUIRES, Plan, 156-159; am deutlichsten wird der Kontrast in 3.5.2 sichtbar.

<sup>77</sup> Vgl. Dion. Hal. ant. 4.63.3; 4.60.4.

derer zu favorisieren, die, wie er schreibt, die Geschichte studieren würden und daher zu dem Ergebnis kämen, der Verstorbene habe einfach nur den vorgegebenen Lauf des Schicksals erfüllt (Dion. Hal. ant. 3.5.2).

In Dion. Hal. ant. 7.68.2 werden verschiedene Optionen für eine Seuche erwogen, zur Diskussion stehen hier göttlicher Zorn und Zufall. Dieser Nebenbemerkung folgt jedoch eine kurze Episode, die erstere Option als wahrscheinlich erscheinen lässt: Ein einfacher Bauer namens Titus Latinius wird krank in den Senat getragen und berichtet, Jupiter sei ihm erschienen und habe ihn aufgefordert dem Senat mitzuteilen, dass er die letzte Prozession nicht akzeptiert habe, da sich in ihr ein unwürdiger Tänzer befunden habe (Dion. Hal. ant. 7.68.3). Er habe diese Traumvisionen zunächst ignoriert, bis schließlich sein Sohn verstorben und auch er selbst krank geworden sei, nachdem er seine Pflicht durch Überbringung der Nachricht erfüllt hatte, verschwand seine Krankheit unmittelbar (Dion. Hal. ant. 7.68.4-6). Diese Episode findet sich in fast identischer Form bei Livius (Liv. 2.36) und Plutarch (Plut. Cor. 24-25.1).

An anderer Stelle benutzt Dionysios explizit Retributionsvorstellungen - dabei ist in Dion. Hal. ant. 5.54 ein, verglichen mit Diodor, größerer Detailreichtum erkennbar, der Schreibstil ist deutlich lebhafter. Die Darstellung umfasst auch grausame Elemente. Hier dient die Furcht vor den Konsequenzen zur Verhinderung einer schlimmen Tat: Zwei der führenden Verschwörer, Publius und Marcus Tarquinius, werden noch vor dem Anzetteln eines Sklavenaufstandes, der letztlich einem Herrschaftswechsel den Weg ebnen soll (Dion. Hal. ant. 5.53), in ihren Träumen von schrecklichen Visionen der göttlichen Strafen heimgesucht, die auch durch Opfer nicht bezwungen werden können. Als schließlich ein Wahrsager konsultiert wird, kann dieser den Plan vorhersagen und warnt vor einem schlimmen Ende. Daraufhin entscheiden sich die beiden Brüder, das Komplott dem Konsul zu melden (Dion. Hal. ant. 5.54.2-3). Dieser sorgte für eine Bestrafung der Schuldigen, am Ende wird die Bevölkerung Roms durch Opfer entsühnt, da sie durch Abstimmung über das Vergießen des Blutes ihrer Mitbürger hatte entscheiden müssen und somit verunreinigt worden war (Dion. Hal. ant. 5.55-57).

In Dion. Hal. ant. 20.9.2-3 berichtet Dionysios explizit, dass geraubtes Tempelgold einen Seesturm heraufbeschworen habe, welchen die Schiffe, die das Gold transportierten, nicht überstanden, das Gold jedoch sei unversehrt ans Ufer gespült worden. An dieser Stelle wertet er das Geschehen explizit als abschreckendes Beispiel für nachfolgende Generationen und ein Wirken der *δικαία πρόνοια*. Die Thematik der Furcht vor möglichen Konsequenzen von göttlicher Seite wird mehrfach eher beiläufig

erwähnt, meist als Argument einer der auftretenden Personen (Dion. Hal. ant. 1.16.2; 2.35.3; 5.54.1-3; 7.53.3; 9.45.2). Bisweilen verweist Dionysios seine Leser gleich zu Anfang der Textstelle darauf, dass der Versuch einer Verschwörung durch eine göttliche Strafe enden werde (Dion. Hal. ant. 3.72.2). Sowohl der erste wie auch der zweite Verschwörungsversuch werden enttarnt, Dionysios hält jedoch die genaue Todesart nicht fest, sondern bemerkt lediglich, dass die Verschwörer ein verdientes Ende gefunden hätten (Dion. Hal. ant. 3.73.4).

Der göttliche Zorn konnte auch ganze Volksgruppen treffen, die Pelasger etwa waren zu großem Wohlstand gekommen, hatten den Göttern auch Opfer dargebracht, wurden jedoch von schlimmen Übeln heimgesucht (Dion. Hal. ant. 1.23.1-3): Neben Ernteaussfällen wollte sich bei Mensch und Vieh kein Nachwuchs einstellen. Dionysios berichtet ferner von nicht näher spezifizierten Krankheiten und ungewöhnlichen Todesfällen. Erst durch eine Anfrage an das Orakel erkannten sie, dass sie auch junge Männer opfern müssen, die aber nicht hinzurichten wären, sondern lediglich andernorts siedeln mussten (Dion. Hal. ant. 1.23.4-1.24.4).

Insgesamt benutzt Dionysios das Prinzip der Vergeltung als angemessene Antwort auf moralisch falsches Verhalten. Seine Gesamtabsicht, die Geschichte Roms auf griechischer Kultur zu begründen und darzulegen sowie die Leser zu einem Lebensstil entsprechend der beschriebenen Werte zu animieren, wird somit unterstützt. Er propagiert jedoch nicht in jedem Fall ausdrücklich göttliche Vergeltung und vertritt somit kein allzu simplifiziertes Weltbild, sondern lässt im Ansatz ein Verständnis für die Komplexität des Themas erkennen.

## 2.5 Plutarch

Plutarch, der ein Zeitgenosse des Lukas war, zeigt einen komplexeren Umgang mit dem Konzept der göttlichen Strafe. Teilweise nutzt er in seinen theoretischen Schriften Retributionsvorstellungen und teilweise verlangt er einen kritischen Umgang mit ihnen (s.u.).<sup>78</sup> Dagegen rücken in seinen Parallelbiografien -im Gegensatz zur annalistischen Geschichtsschreibung- stärker Individuen und deren Handeln in den Vordergrund,<sup>79</sup> insbesondere die Darstellung von Charakter und Tugend ist Plutarch wichtig.<sup>80</sup> Obwohl biografisch geprägt, ist der Ansatz des Plutarch nahe genug an der Historiografie, um im

---

<sup>78</sup> Besonders zeigt sich dies an Plut. De Super. 168 b-c.

<sup>79</sup> Vgl. zur individualistischen Entwicklung ARAND, Tobias: Das schmachliche Ende. Der Tod des schlechten Kaisers und seine literarische Gestaltung in der römischen Historiographie, Frankfurt am Main, Berlin u. a. 2002 (Prismata XIII), 107-112.

<sup>80</sup> Vgl. Plut. Alex. 1.



Hinblick auf die Apostelgeschichte interessant zu sein.<sup>81</sup> Bevor ein Blick in die theoretischen Schriften erfolgt, sind daher zunächst die literarischen Schriften in den Blick zu nehmen. Da Plutarch primär die Viten bedeutender Persönlichkeiten schildert und dabei insbesondere daran interessiert ist, den Lesern zu zeigen, dass ein tugendvolles Leben erstrebenswert ist, würden exzessive göttliche Strafen in den Parallelbiografien den Absichten Plutarchs zuwiderlaufen. Gutes Handeln muss lohnenswert erscheinen, Plutarch setzt überwiegend auf positive Beispiele, nicht auf abschreckende Szenarien. Er kennt dabei sowohl Zufälle als auch eine Art Schicksal, dessen genauer Umfang jedoch aus seinen Texten nicht erkennbar ist.<sup>82</sup>

Dies schließt jedoch nicht aus, dass einige der Persönlichkeiten am Ende ermordet werden.<sup>83</sup> Die Ermordung des *Caius Marcius Coriolanus* etwa ist Folge seiner schlechten Entscheidungen. Plutarch schildert positive wie auch negative Züge,<sup>84</sup> Coriolanus war tapfer, wollte aber auch Rache üben und ist somit eine komplexe Gestalt. Plutarch nutzt dabei direkte Autorenkommentare für Reflexionen über den Zusammenhang zwischen göttlichem und menschlichem Handeln (Cor. 32). Das Ende Coriolans wird zwar nicht direkt kommentiert, der allwissende Erzählstil und die Art der Darstellung aber lassen den Leser in keinem Zweifel, welches Urteil aus dem Geschehen zu ziehen ist (Cor. 39). Hier ist auch zu bedenken, dass Plutarch an die historischen Fakten gebunden war und lediglich die Option hatte, das Ende nicht den Göttern, sondern den jeweiligen Angreifern zuzuschreiben. Eine Fiktion wäre aufgrund der teils hohen Bekanntheit schwer vorstellbar. Vereinzelt wird vom schlimmen Ende eines Nebencharakters berichtet, welches jedoch nur am Rande erwähnt und nicht ausgestaltet wird.<sup>85</sup> Anstelle eines Todes kann Plutarch auch ein schlimmes Leben als Strafe deuten.<sup>86</sup> Von den Mördern des Caesar sagt er explizit, dass ihr Tun den Göttern missfiel (Caes. 69), Brutus nimmt sich nach einer militärischen Niederlage, die ihm im Traum angekündigt wurde, das Leben (Caes. 69). Das angemessene Ende kann dabei auch durch die Hand eines Menschen erfolgen, wie der Fall des Philologus zeigt (Cic. 49), der verriet Cicero und musste schließlich auf Betreiben der Pomponia hin sein eigenes Fleisch abschneiden, rösten und essen; hier verweist Plutarch darauf, dass andere Historiker die Gestalt des Philologus nicht kennen würden. Er entschied sich

---

<sup>81</sup> Zur Bewertung des Ansatzes Plutarchs zwischen Historiografie und Biografie vgl. WARDMAN, Alan: *Plutarch's Lives*, London 1974, 1-48.

<sup>82</sup> Vgl. zur Thematik von Schicksal und Zufall bei Plutarch WARDMAN, Plutarch, 179-189.

<sup>83</sup> Ein gewaltsames Ende nahmen etwa Caesar, Crassus und die Gracchen.

<sup>84</sup> Vgl. 1.2; 3.2; neg 17.2; 18.3; 29.4.

<sup>85</sup> Vgl. Plut. Crass. 33.5.

<sup>86</sup> Vgl. Plut. Arat. 54.

folglich bewusst, diese Episode in sein Werk zu integrieren, obwohl er sie, wie die anderen Historiker auch, hätte übergehen können.

Auch Plutarch bietet die Episode über Titus Latinius, der erkrankt, bis er dem Senat eine Botschaft des Jupiter überbringt (Cor. 24-25.1). Diese Episode findet sich bei Livius (Liv. 2.36) und nahezu wörtlich auch bei Dionysios (Dion. Hal. ant. 7.68.3-6). Der Vorfall wird von den Senatoren als göttliches Zeichen verstanden, Plutarch selbst enthält sich hier eines direkten Kommentares. Er weist sie zu Beginn als Traditionsgut, das er wiedergibt, aus (Cor 24.1), ohne dabei über ihren Wahrheitsgehalt zu urteilen. Da diese Geschichte allgemein bekannt zu sein schien, kann allein dies für ihre Integration in das Werk genügt haben. Sie sollte daher nicht überbewertet werden.

Am Ende der Vita des Sulla (Sull. 36) schildert Plutarch einen Tod durch Wurmbefall. Von einer (unspezifischen) Erkrankung berichtet auch Pausanias (Paus. 1.20.7), der jedoch betont, Ursache seien nicht die Vergehen an den Athenern, sondern die Ermordung des Aristion, den er aus dem Tempel der Athene schleifte, obwohl dieser darin Schutz gesucht hatte. Auch in der Naturgeschichte des Plinius wird der Tod des Sulla durch Insektenbefall mehrfach erwähnt, zweimal primär unter zoologisch-medizinischen Aspekten (Plin. nat. 11.39; 26.86), einmal im Rahmen allgemeiner Überlegungen (Plin. nat. 7.43). Verglichen mit den anderen Autoren wird bei Plutarch keine ausdrückliche Straftoddeutung impliziert, der Text ist von großer Zurückhaltung geprägt. Stattdessen betont Plutarch explizit, dass die Erkrankung des Sulla zunächst nicht allzu schlimm gewesen sei, er selbst sie jedoch durch seinen Lebensstil verschlimmert habe (Sulla 36.2). Statt einer göttlichen Intervention rückt somit die Verantwortung des Sulla selbst in den Fokus. Bei einer aufmerksamen Lektüre zeigt sich, dass die letzten beiden Kapitel in Gegensatz zu dem in Kap. 36 geschilderten Tod stehen: Kap. 37 und 38 zufolge konnte Sulla in den letzten Tagen seines Lebens ohne Beeinträchtigung seine Angelegenheiten regeln. Würde er, wie in 36.3 beschrieben, verzweifelt versuchen, seinen Zustand in den Griff zu bekommen, so würde er kaum am Schreibtisch seine Memoiren vollenden (Sulla 37.1).<sup>87</sup> Dabei (Sulla 36.3) fügt Plutarch auch eine Liste mit anderen an Würmern Erkrankten an, nicht alle darin Genannten starben jedoch einen Straftod. Plutarch verneint somit die Option, aus einem Ungezieferod eine göttliche Strafe folgern zu können.

---

<sup>87</sup> Auf diese Spannung zwischen den Texten machte bereits Africa aufmerksam, AFRICA, Thomas: Worms and the Death of Kings. A Cautionary Note on Disease and History, in: *Classical Antiquity* 1,1 (1982), 1-17, 7.

Der insgesamt komplexere Ansatz bei Plutarch zeigt sich auch an der Option, ein schlechtes Leben durch einen vorbildlichen Tod in ein anderes Licht zu rücken. Otho führte laut Plutarch ein Leben, dass kaum besser gewesen sei als das des Nero (Otho 18.2). Sein mutiger Suizid, ohne zu zögern, nachdem er zuvor für seine Sklaven gesorgt hatte und einen Freigelassenen wegschickte, damit man ihn nicht des Mordes beschuldigen konnte, ändert das Bild des Otho deutlich zum Positiven (Plut. Otho 17-18). Auch hier zeigt sich Plutarchs grundsätzliche Bereitschaft zu Autorenkommentaren hinsichtlich der Bewertung Othos, die Bewertung des Endes ergibt sich unmissverständlich aus der Art der Darstellung.

In der Biographie des *Camillus* treten mehrfach Motive göttlicher Vergeltung auf. Camillus gelobt, ein Zehntel der Beute der Eroberung der Stadt Veji dem Tempel von Delphi zu stiften, überlässt die Beute jedoch zunächst den Soldaten, erst nachdem die Seher den Zorn der Götter verkünden, holt er das Versäumte nach (Cam. 7.5-8.2). Camillus wird wegen des vermeintlichen Raubes bronzener Tempeltüren angeklagt (Cam. 11.2-12.2), zu einer hohen Geldstrafe verurteilt, geht jedoch zuvor schon freiwillig ins Exil (Cam. 13). Er ruft die Götter an, sie mögen die Römer zur Umkehr bewegen, falls diese im Unrecht seien (Cam. 12.3). Entsprechend kommt eine große Katastrophe über Rom, die von den Römern als Strafe verstanden wird (Cam. 13.2): die Ankunft der Gallier im 15. Kapitel. Plutarch lässt jedoch offen, ob es sich hier um eine Fügung des Schicksal oder eine göttliche Intervention handelt (Cam. 13.2). In Cam. 18.4 wird erwähnt, dass die militärischen Anführer die nötigen religiösen Riten missachteten, daraufhin werden aber auch rationale Argumente für die militärische Niederlage angeführt (Cam. 18.4-6). In Cam. 22.6 schließlich wird Rom eingenommen, geplündert und verwüstet. Nach der Wiedereinsetzung des Camillus als Diktator (Cam. 25.4) jedoch wendet sich das Blatt zugunsten der Römer (Cam. 30.1).<sup>88</sup> Die Tempel werden wieder instand gesetzt und die Opfer vollzogen, das Volk hat den Eindruck, die Götter kämen nach Rom zurück (Cam. 30.2-3). Camillus selbst stirbt während einer Seuche, die jedoch nicht als göttliche Strafe dargestellt wird (Cam. 43). Im Gegensatz zu Diodor finden sich bei Plutarch keine nennenswerten Autorenkommentare, die Darstellung ermöglicht dem Leser jedoch in der Regel problemlos zu einem entsprechenden Urteil zu kommen.

---

<sup>88</sup> Plutarch schreibt den Sieg über die Gallier in hohem Maße Camillus zu, Polybios hingegen berichtet von internen Auseinandersetzungen, die die Gallier zwangen, nach Hause zurückzukehren (Pol. 2.18). Die Rolle des Camillus könnte von Plutarch zu einem entsprechenden Vorbild der Tugend ausgebaut worden sein, könnte ihm jedoch bereits vorgelegen haben und ist somit zu unsicher, um eine Interpretation zu ermöglichen.

Neben den Parallelbiografien sind von Plutarch auch theoretische Schriften erhalten, die die Thematik der Retribution tangieren. In seiner Schrift *De superstitione* vertritt Plutarch Ansichten, die zu seiner Schrift *De sera numinis vindicta* in Widerspruch stehen, es ist jedoch anzunehmen, dass es sich bei ersterer Schrift um ein Werk aus einer frühen Schaffensperiode handelt.<sup>89</sup> Sie setzt sich mit den Gefahren des Aberglaubens und des Atheismus auseinander und tangiert im Rahmen der negativen Aspekte des Aberglaubens auch die Frage nach göttlichen Strafen. Aberglaube erzeugt Furcht, die auf falschen Vorstellungen von den Göttern beruhe (superst. 2). Dies führe fatalerweise zu Hilflosigkeit und Untätigkeit (superst. 3a). Prinzipiell gehören zum Leben des Menschen auch Zufälle (superst. 6c), nicht alles ist Vorsehung. Plutarch kritisiert den Abergläubischen dafür, alle Ursachen bei den Göttern zu suchen und nicht seinen eigenen Anteil sowie Zufälle und äußere Umstände zu berücksichtigen (superst. 7b). Eine Folge ist die Weigerung des Abergläubischen, sich medizinisch versorgen zu lassen oder auf sonst eine Weise gegen das jeweilige Unglück vorzugehen, da er dieses als gerechte göttliche Strafe empfindet, gegen die er sich nicht zu wehren wagt (superst. 7c-d). Plutarch hingegen befürwortet ein aktives Vorgehen gegen die jeweiligen Widernisse (superst. 8). Insgesamt argumentiert Plutarch nicht gegen Gott/Götter, es ist der Aberglaube in seinen ungesunden Ausprägungen, den er zu bekämpfen sucht. Im vierten Kapitel wendet er sich implizit gegen die Vorstellung jenseitiger Qualen, dies wird in *De sera numinis vindicta* anders sein.

Diese Schrift lässt sich keiner philosophischen Schule zuordnen, sie ist auch nicht gegen eine spezifische philosophische Position gerichtet.<sup>90</sup> Plutarch vertritt vehement die Existenz einer göttlichen Vorsehung (πρόνοια) (560 F).<sup>91</sup> Gerade die Vorsehung werde aber unglaublich, wenn bei Unrecht keine Strafe erfolgen würde (549 B-D). Auch muss der Zusammenhang zwischen Strafe und Tat erkennbar sein, bei einem zu großen zeitlichen Abstand kann dies problematisch sein, da in diesem Fall möglicherweise kein Kausalzusammenhang hergestellt werden kann (549 B-D). Ferner wird auf die Opfer verwiesen, denen möglicherweise die Genugtuung verwehrt bliebe, wohingegen der

<sup>89</sup> Vgl. PLUTARCHUS. Drei religionsphilosophische Schriften. Griechisch-deutsch. Über den Aberglauben. Über die späte Strafe der Gottheit. Über Isis und Osiris, Düsseldorf, Zürich 2003 (Sammlung Tusculum), 305.

<sup>90</sup> Vgl. ERICHSEN-WENDT, Friederike: Gerichtshandeln Gottes. Studien zum Corpus Paulinum und Plutarchs Dialog *De sera numinis vindicta*, Frankfurt 2010, 241-247.

<sup>91</sup> Zur göttlichen Vorsehung in *De sera numinis vindicta* vgl. SCHOLTEN, Helga: Göttliche Vorsehung und die Bedeutung des Griechentums in Plutarchs *De sera numinis vindicta* in: Antike und Abendland 55 (2009), 99-117. Eine Schrift über die göttliche Vorsehung (*De providentia*) ist auch von Seneca erhalten, der ganz im Sinne der Stoa deren Existenz unterstützt. Er setzt sich jedoch nicht mit der Frage nach göttlichen Strafen, sondern mit der Theodizeefrage auseinander.

Täter nur noch übermütiger werden könnte (548 E-549 B). Dennoch sollte Plutarchs Ansatz nicht als fatalistisch verstanden werden. Eines der entscheidenden Argumente für die Verzögerung der Strafe ist die Besonnenheit des göttlichen Handelns, das dem Menschen ein Vorbild für sein eigenes Handeln sein soll, da durch den Aufschub einiger weniger Strafen viele Menschen zur Besonnenheit ermahnt würden (550 D-551 C). Ferner soll dem Delinquenten auch Zeit gegeben werden, sich zu bessern und zu bereuen, falls im jeweiligen Fall ein entsprechendes Potenzial dazu besteht - fehlt dieses, kann die Strafe auch sofort erfolgen (551 C-E). Auch kann die Zeit des Aufschubs nötig sein, damit der zu Strafende noch eine Aufgabe erfüllen kann, wie etwa ein Tyrann, der dennoch eine sinnvolle Handlung initiieren, oder als Instrument der göttlichen Strafe für das Volk dienen kann, ehe ihn diese selbst ereile (552 D-553 D). Das göttliche Handeln ist dabei nicht als zornige Reaktion, sondern als eine Art ärztliche Fürsorge zu verstehen, die primär der Vorbeugung dient (562 A-D). Plutarch sieht Strafe also gerade nicht im Sinne von Retribution, einer Vergeltung nach dem Talionsprinzip oder gar eines heftigen göttlichen Zornes, sondern als ein sinnvolles Element der Weltordnung. Nach dem Tod wird die Seele entsprechend den Taten gestraft, dies schrecke viele Übeltäter ab (560 F-561 B). Ferner muss laut Plutarch bedacht werden, dass die Strafe bereits eingetreten ist, möglicherweise aber noch nicht als solche erkannt wurde (553 F-556 E). Anstelle des bei anderen Autoren beliebten Straftodes verweist Plutarch auf die inneren Qualen und die Folgen, welche die Bosheit in dieser Welt nach sich ziehen kann (554 C-D), die Strafe wird somit auf einen langen Zeitraum ausgedehnt. Göttliche Strafe sei somit letztlich gar nicht nötig (556 D), da die durch Reue und Scham erzeugten inneren Qualen, deren Existenz sich Plutarch sicher ist, bereits als Strafe genügen. Anstelle einer abschließenden Argumentation oder eines Fazits schließt die Schrift mit dem Mythos von Thespesios, der drei Tage tot war und dann wieder zum Leben erwachte. Plutarch schildert seine Erlebnisse im Jenseits, Thespesios sieht mit eigenen Augen die Strafen, die im Jenseits auf die Schuldigen warten (563 B-568 A). Als er wieder zum Leben erwacht, ändert er seinen Lebensstil völlig und wird zu einem einmaligen Muster an Tugend und Gerechtigkeit (563 D-E). Während Plutarch in *De superstitione* jenseitigen Strafen skeptisch gegenübersteht, scheint er diese nun positiver zu bewerten, da die Begegnung mit Adrastea und ihren Schergen – der personifizierten Buße, der Gerechtigkeit und den Erynnyen – positiven Einfluss auf Thespesios hat (264 E-F). *De sera numinis vindicta* wurde zwar mit den

neutestamentlichen Texten, die Furcht vor Gott zur Förderung sittlichen Handelns<sup>92</sup> sowie zum Gerichtshandeln bei Paulus<sup>93</sup> in Bezug gesetzt, beide Arbeiten gehen jedoch nur am Rande auf die Strafwunder in Apg ein.

Fasst man die obigen Überlegungen zusammen, so zeigt sich, dass eine konsistente Position des Plutarch nicht benannt werden kann, eine persönliche Entwicklung des Autors in dieser Hinsicht ist anzunehmen. In den Parallelbiografien zeigen sich vereinzelt Stellen mit Retributionslogik, Plutarch betont jedoch primär die jeweilige Verantwortung der beteiligten Personen. Das Argument der Gefahr göttlicher Vergeltung benutzt er in den Viten nicht als Stilmittel zur Erziehung der Leser - nicht die Götter sind entscheidend, vielmehr kommt es auf den Menschen an. Göttliche oder menschliche Einflüsse von außen existieren, dabei kommt es Plutarch jedoch primär auf die Reaktion des Menschen an, nicht auf eine philosophische Reflexion des göttlichen Handelns. In *De sera numinis vindicta* schildert Plutarch die Visionen der jenseitigen Strafen nicht um ihrer selbst willen, sondern um seine These von Vorsehung und somit der Sinnhaftigkeit eines ethischen Handelns zu unterstreichen. Die beiden theoretischen Schriften zeigen die Breite der Überlegungen zu diesem Thema sowie verschiedene Lösungsansätze. Göttliche Strafen werden im gesamten Werk Plutarchs immer wieder thematisiert, sie sind jedoch nicht als eines der zentralsten Interessengebiete Plutarchs zu bewerten. Wenn Plutarch ihnen auch eine ganze Schrift widmete, so darf diese doch im Vergleich mit dem Umfang seines restlichen Werkes nicht überbewertet werden.

## 2.6 Lukian von Samosata

Deutlich anders als bei den bisher genannten Autoren wird das Motiv göttlicher Vergeltung bei Lukian von Samosata verwendet, der sich Thukydides zum Vorbild nahm.<sup>94</sup> Lukian hinterließ zwar kein Geschichtswerk, anhand dessen man seinen Umgang mit der Thematik beobachten könnte, jedoch die einzig erhaltene theoretische Grundlagenschrift zur Methodik der Geschichtsschreibung sowie Dialoge und andere Schriften. Lukian verwendet das Motiv der Vergeltung in seinem Werk *Alexander, der falsche Prophet* jedoch auf eine andere Weise: Wenn auch Alexander als ein Scharlatan

---

<sup>92</sup> Vgl. BETZ, Hans Dieter/DIRKSE, Peter A./SMITH, Edgar W. jr.: *De sera numinis vindicta* (Moralia 548A-568A), in: Betz, Hans Dieter (Hg.): *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden 1975 (SCHNT 3), 181-235; Apg 5 wird zwar auf S. 190 erwähnt, jedoch als primitiv klassifiziert. Ansonsten werden die fraglichen Passagen aus Apg nur als Beispiele für (rasche) göttliche Strafen genutzt - siehe etwa S. 204, 210, 214, 224.

<sup>93</sup> Vgl. ERICHSEN-WENDT, Gerichtshandeln, 7-221.

<sup>94</sup> Zum Verhältnis des Lukian zu den Schriften des Thukydides vgl. SCHMITT, Wolfgang Oskar: Bemerkungen zu Lukians Schrift *Wie man Geschichte schreiben muß*, in: KLIO 66 (1984), 443-455, insbesondere 448.

entlarvt wird, so ereilt ihn dennoch nicht die göttliche Vorsehung (πρόνοια), mit der die Leser rechnen könnten, sondern sein Ende wird als τύχη bezeichnet. Die Qualität Alexanders als Prophet wird unmittelbar durch seinen Tod noch einmal als mangelhaft herausgestellt, da er seinen Tod durch Blitzschlag im Alter von 150 Jahren vorausgesagt hatte, aber mit 70 Jahren an einem faulenden, von Maden befallenen Bein starb (Alex. 59). Lukian schildert die Betrügereien Alexanders, wie etwa das Erzeugen der Illusion, er könne Orakelsprüche und göttliche Stimmen provozieren (Alex. 26), ebenso wie er Alexander heilerische Kompetenzen im positiven Sinn attestiert (Alex. 22). Der Autor selbst beschreibt seine eigene Rolle in der Geschichte in der ersten Person, er entlarvt das Tun Alexanders (Alex. 51-57). Insgesamt ist auf den humoristisch-ironischen Unterton zu verweisen, der diese Geschichte nicht zum Teil einer Biografie, sondern eher zu einer Art Parodie eines Straftodes werden lässt. Gerade die Tatsache, dass eine Parodie gelingen kann, zeigt aber, dass den Lesern die Grundthematik vertraut gewesen sein muss, andernfalls könnte er eine Parodie nicht als solche erkennen.<sup>95</sup> Auch in *Iuppiter confutatus* wird die Thematik der göttlichen Strafe thematisiert, da jedoch alles Geschehen in der Macht der Moiren liege, hätten die Götter selbst, laut Zeus, keine Möglichkeit, den Mensch zu strafen (Iupp. conf. 4 f.).<sup>96</sup> Auf die Frage, weshalb dann viele Tempelräuber ungestraft davontämen (Iupp. conf. 16), verweist Zeus darauf, dass solche Fragen durch den Menschen zu weit gingen (Iupp. conf. 10), und erinnert schließlich an den Hades als Ort der Strafe (Iupp. conf. 17). Der Dialog endet mit dem Vorwurf an Zeus, dass streng genommen niemand gestraft werden könne, da auch das Vergehen selbst ein Werk der Moiren sei, da diese alles lenken würden und somit nicht dem Ausführenden die Tat zur Last gelegt werden dürfe. Letztlich wird somit der Fatalismus kritisiert, den eine solche Weltsicht implementieren würde. Insgesamt behandelt der Dialog jedoch keine neuen Argumente, sondern Gemeinplätze aus der stoischen und epikureischen Philosophie, nicht sachliche Argumentation steht im Vordergrund, sondern eine Mischung aus Satire, Polemik und Situationskomik.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> So auch ALLEN, *Death*, 44-46; auch im *Lügenfreund* spielt Lukian mit dem Motiv der Vergeltung, einer der Dialogteilnehmer berichtet von einem Tempelräuber, der sowohl menschliche wie auch göttliche Strafe erfährt. Die Darstellung wird jedoch nicht von allen Dialogteilnehmern hinsichtlich ihres Wahrheitsgehaltes akzeptiert (Philops. 20). In den *wahren Geschichten* wird gar die Bestrafung lügnerischer Historiker erwähnt, mit offensichtlich satirischem Unterton (ver. hist. 2 31).

<sup>96</sup> Im *Timon* hingegen scheint diese Option durchaus denkbar, da Zeus mit Bedauern erläutert, er könne gegenwärtig nicht strafen, da er seinen Blitz bei dem Versuch, einen Philosophen zu erschlagen, der die Existenz der Götter leugnete, beschädigt hatte (Tim. 10). Auch hier erscheint Zeus jedoch nicht in der Funktion des gerechten Richters, da er den Philosophen verfehlt und durch seinen Fehler vorübergehend am Strafen gehindert ist. Ein ironischer Unterton ist dabei nicht auszuschließen.

<sup>97</sup> Vgl. BETZ, Hans Dieter: *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen*, Berlin 1961 (TU 76 = Reihe 5, Bd. 21), 44-49.

In eine ähnliche Richtung hinsichtlich göttlicher Vergeltung weist die Schrift *Iuppiter tragoedus*, welche die göttliche Vorsehung zum Thema hat: Die olympischen Götter werden als eine wenig würdevolle oder gar verehrungswürdige Gemeinschaft dargestellt, statt dem Ernst der Lage gerecht zu werden, wird über die nötige Poesie für eine Ansprache des Hermes (Iupp. trag. 6) und über die Sitzordnung diskutiert (Iupp. trag. 7-12), Zeus selbst zeigt Nervosität vor seiner Rede (Iupp. trag. 14) und muss am Ende der Geschehnisse schockiert erleichen und mit den Zähnen klappern (Iupp. trag. 45). Zusätzlich zu dieser wenig rühmlichen Darstellung wird auch hier den Göttern die Macht abgesprochen, da sie in den Händen der Moiren liege (Iupp. trag. 25). Der Vorwurf, die Götter hätten Zweifel an ihrer Vorsehung selber zu verantworten, da sie sich nicht genügend um das Wohl der Menschen kümmerten (Iupp. trag. 21), wird beiseite gewischt (Iupp. trag. 23). Poseidon schlägt vor, einen kritischen Philosophen mit dem Blitz zu erschlagen (Iupp. trag. 24), Herakles würde Tempelräuber gerne strafen (Iupp. trag. 32), Zeus verweist jedoch darauf, dass dies das Vorrecht der Moiren sei (Iupp. trag. 25 bzw. 32).

Der Ansatz des Lukian zeigt, dass zur Zeit des Lukas durchaus auch ein anderer Stil denkbar gewesen wäre. Da aber Kritik am göttlichen Handeln für Lukas wohl undenkbar war, kann ein solcher Ansatz von Straftod und Vorsehung für ihn keine Option gewesen sein. Dennoch zeigt Lukian, dass das Konzept des Straftodes zwar weit verbreitet war, jedoch auch kritisch hinterfragt wurde und somit nicht als selbstverständlich gesehen werden darf.

## 2.7 Resümee

Festzuhalten bleibt zunächst die beachtliche Verbreitung, die das Motiv göttlicher Vergeltung im hellenistischen Umfeld des Lukas und davor hatte. Diese beschränkt sich nicht auf die Historiografie, sondern zeigt sich auch in Mythologie, Drama und Philosophie. Je nach Autor lässt sich hinsichtlich des Umfangs der Darstellung, aber auch hinsichtlich der Reflexionsebene eine große Variationsbreite erkennen. Nicht immer ist ein völlig konsistentes Konzept erkennbar, vielmehr handelt es sich um ein Motiv bzw. eine Interpretationskategorie, die der Autor für seine jeweiligen Zwecke einsetzt. Bei einigen Autoren sind pädagogisch-didaktische Absichten erkennbar. Die Frage nach dem Jenseits hingegen wird in der Regel nicht thematisiert. Gelenkt wird das Geschehen von den Göttern bzw. der Vorsehung, dabei wird häufig auch reflektiert, warum in manchen Fällen Strafe ausbleibt, ein Automatismus jedoch nicht propagiert.



Die Vergeltung kann ganze Volksgruppen treffen, vereinzelt nur wird jedoch der Straftod einer Frau berichtet. Häufig mit Strafe assoziiert werden Hybris oder Tempelschändung, es kann dabei durchaus auch einmal im Sinne des Autors sein, ein abschreckendes Beispiel zu statuieren. Bisweilen finden sich direkte Autorenkommentare, die dem Leser zu einem besseren Verständnis verhelfen. Da es sich in keinem der genannten Fälle bei der göttlichen Vergeltung um das zentrale Thema des Autors handelt, kann ein vollständiges Konzept des jeweiligen Autors unter Umständen nur begrenzt erkannt werden, zumal es nicht zu dessen Zielen gehört, sein Material so auszuwählen, dass spätere Forscher dieses ersehen können. Auch muss in Erwägung gezogen werden, dass ein Autor nicht auf jede philosophische Frage zum Konzept der Vergeltung hätte konsistent antworten können. Seine Ansichten können sich auch im Laufe seines Schaffens verändert haben. Ferner ist festzuhalten, dass auch außerhalb des jüdisch-christlichen Umfelds eine Vorstellung von göttlicher Vorsehung, die strafend eingreifen kann, verbreitet war, sodass eine Integration des Konzeptes für Lukas kein Problem darstellte. Auch im nichtjüdischen Umfeld des Lukas sind Talionsprinzip und Tun-Ergehen-Zusammenhang bekannt. So wie sich bei anderen Historiografen eine personale oder impersonale Macht hinter allen Dingen zeigt, wirkt bei Lukas Gottes Geist zur Verwirklichung des göttlichen Heilsplans.<sup>98</sup> Wenn sich bereits ein Blick in die paganen Autoren als fruchtbar erweist, so wird nun ein Blick in das jüdische Umfeld umso lohnender sein.

---

<sup>98</sup> So auch MOESSNER, David P.: The "script" of the Scriptures in Acts: Suffering as God's "Plan" (βουλή) for the World for the "Release of Sins", in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature, and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 218-250, 221.

### 3 Göttliche Vergeltung im jüdischen Umfeld

Auch den Schriften des Alten Testaments ist der Gedanke des Straftodes nicht fremd, daher ist auch dieses in den Blick zu nehmen. Lukas schätzte das Alte Testament, was sich nicht zuletzt an der Septuaginta-Imitation zeigt, deshalb sind auch diese Schriften als mögliche Quelle in Betracht zu ziehen. Dabei sollen jedoch primär die historiografisch orientierten Schriften in den Blick genommen werden. Ferner ist auch die jüdische Historiografie zur Zeit des Lukas zu betrachten, da diese Autoren, wie Lukas auch, in dem Spannungsfeld von religiösen Überzeugungen und den Maximen der Geschichtsschreibung standen. Die Rolle des Rächers fällt hier stets Gott zu, wohingegen den nichtjüdischen Autoren neben den Erynnien eine Vielzahl von Göttern zur Verfügung stand. Grundsätzlich ist für den jüdischen Kontext die Vorstellung eines gerechten Lenkers der Welt, der über die Gerechtigkeit wacht, anzunehmen. Zu bedenken ist dabei, dass ähnlich wie die griechischen Götterwelten auch das Alte Testament nicht als homogene Einheit verstanden werden darf, sondern auch hier verschiedene Strömungen erkennbar sind. Zorn und Barmherzigkeit Gottes waren zunächst primär auf das Volk Israel gerichtet, erst später wurde diese Vorstellung universeller.<sup>99</sup> Ein Aufteilen der „guten“ wie „schlechten“ Eigenschaften Gottes auf verschiedene Götter, und somit die Chance, einen problematischen Teil Gottes in eine andere Gottheit auszulagern, erlaubte der Monotheismus nicht.

#### 3.1 Das Alte Testament

Schon die Vertreibung aus dem Paradies (Gen 3) ist eine göttliche Strafe, Kain dagegen wird durch das Kainsmal vor möglichen Folgen der Tat behütet (Gen 4,15). Noach entgeht dem göttlichen Zorn durch sein Verhalten (Gen 6), die Städte Sodom und Gomorra jedoch werden zerstört (Gen 19,1-29). Sicher zu den bekanntesten aller biblischen Strafen gehören die Plagen, die Gott über die Ägypter sendet (Ex 7-12). Bereits der Weg ins Gelobte Land ist mit Verfehlungen und Bestrafungen gepflastert, da die Generation, die aus Ägypten auszog, das Gelobte Land wegen ihres Murrens nicht sehen darf.<sup>100</sup> Nadab und Abihu, die Söhne des Aaron, sterben beispielsweise durch göttliches Feuer, als sie ein unerlaubtes Feueropfer vollziehen (Lev 10,1-2). Mirjam wird für sieben Tage mit dem Aussatz geschlagen (Num 12). In Num 14,37 fällt eine Gruppe Kundschafter tot zu Boden, weil sie falsche Gerüchte über das Gelobte Land

---

<sup>99</sup> Vgl. WITTE, Markus: „Barmherzigkeit und Zorn Gottes“ im Alten Testament am Beispiel des Buchs Jesus Sirach, in: Kratz, Reinhard G./Spieckermann, Hermann (Hg.): *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, Tübingen 2008 (FAT II 33), 176-202, 180-181.

<sup>100</sup> Angekündigt in Dtn 1,31-36, erfüllt in Dtn 2,14-16.

verbreiten. Besonders drastisch ist das Ende der Rotte Korach, diese lehnte sich gegen Mose auf und wurde dafür bei lebendigem Leibe von der Erde verschlungen und fiel direkt in die Unterwelt (Num 16). In 2 Sam 6,6-11 berührt Usa die Bundeslade und wird daraufhin sofort vom Herrn erschlagen und fällt neben der Lade tot zu Boden. Die Werke der Richter und Könige und ihre mangelnde Gesetzestreue führen schließlich ins Exil, wie es die Propheten angedroht hatten.<sup>101</sup> Manche Anführer tun jedoch, was gottgefällig ist, und bewahren das Volk dadurch vor den Feinden, so etwa die Richter Otniël, Ehud und Debora (Ri 3,9; 3,15; 4,4) und die Könige Hiskija und Joschija (2 Kön 18-20; 2 Kön 22-23). Hiskija wurde durch Gott von einer schweren Krankheit geheilt (2 Kön 20), was als weiterer Beweis der Gottgefälligkeit gesehen werden kann. Die traumatische Erfahrung des Babylonischen Exils und dessen (nicht zuletzt literarische) Verarbeitung verlangten nach einer Reflexion der Frage der göttlichen Strafe, die besonders im Rahmen der deuteronomistischen Redaktionen zu verorten ist. Um zu erklären, dass Gott nicht etwa sein Volk im Stich gelassen, sondern dieses das Exil durch sein Fehlverhalten selbst verschuldet hatte, wurde die Schuld der Könige daher dementsprechend betont, sodass neben dem apologetischen Aspekt auch ein paränetischer Charakter entstand.<sup>102</sup> Gerade im deuteronomistischen Geschichtswerk wird dabei häufig der göttliche Zorn erregt,<sup>103</sup> in diesen Schriften finden sich auch zahlreiche Beispiele göttlichen Strafens. In 1 Kön 13 schickt der Herr einen Löwen, um einen ungehorsamen Gottesmann zu töten, dieselbe Strafe ereilt auch den Gefährten eines Prophetenjüngers, der sich weigerte, diesen zu schlagen (1 Kön 20,35-37). 2 Kön 1 zeigt, wie auch einige andere Textstellen, ein markantes Desinteresse am Schicksal des Einzelnen: König Ahasja sendet Truppen, um Eliza zu sich holen zu lassen. Dieser erwidert jedoch, wenn er ein Mann Gottes sei, so möge Feuer vom Himmel fallen und die Truppen vernichten, was sofort geschieht. Die Soldaten sind an dem fraglichen Vergehen des Königs nicht beteiligt und tun lediglich ihre dienstliche

---

<sup>101</sup> So etwa die Taten des Jerobeam in 1 Kön 12,26-33 mit der entsprechenden Drohung, die auch die kommenden Generationen einschließt (1 Kön 14,7-16), und deren Erfüllung (1 Kön 15,29), die Gräueltaten des Manasse in 2 Kön 21, das Volk wiederholt die Sünden Jerobeams und muss schließlich ins Exil gehen, auf seinem Land werden andere angesiedelt (2 Kön 17,1-28). Verarbeitet und gedeutet wird die Erfahrung des Exils in Neh 9,26-31.

<sup>102</sup> Vgl. KAISER, Otto: Glaube und Geschichte im Alten Testament. Das neue Bild der Vor- und Frühgeschichte Israels und das Problem der Heilsgeschichte, Neukirchen-Vluyn 2014, (BThSt 150), 85-98.

<sup>103</sup> Beim Zorn Gottes handelt es sich um ein im Alten Testament sehr heterogen benutztes Theologoumenon, das nur teilweise mit Strafe assoziiert werden kann, teils wird auch von ihm Abstand genommen. Im deuteronomistischen Geschichtswerk wird jedoch, im Rahmen der Vergehen, die später ins Exil führen sollten, immer wieder auf diesen rekurriert; vgl. JEREMIAS, Jörg: Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung, Neukirchen-Vluyn 2009 (BThSt 104), 55-68; zur Distanzierung von diesem Motiv vgl. ebd., 121-184.

Pflicht. Elischa verfluchte seine Spötter, woraufhin sie von Bären zerrissen werden (2 Kön 2,23-24). Nicht alle Strafen führen jedoch zum Tod: In 1 Kön 13,1-6 etwa kommt es lediglich zu einer Lähmung der Hand. Usija will ein Opfer darbringen, das einem Priester vorbehalten ist, und wird dafür mit Aussatz geschlagen (2 Chr 26,16-21), Gehasi erhält dieselbe Strafe, als er den Worten des Elischa zuwider handelt (2 Kön 5,19-27). Eine unspezifische Erkrankung der Eingeweide befahl König Joram von Juda zur Strafe für seine Vergehen, seine Erkrankung war so schwer, dass seine Eingeweide heraustraten und er letztlich unter Schmerzen verstarb (2 Chr 21,15-19). Zwischen Tat und Strafe kann jedoch ein zeitlicher Aufschub erfolgen: Während in vielen Fällen die Konsequenz unmittelbar auf das Vergehen folgt, kann diese auch erst die folgenden Generationen treffen.<sup>104</sup> Gerade in den Büchern der Chronik ist jedoch das unmittelbare Eintreten der Strafe ein markantes Motiv.<sup>105</sup> Die Strafe kann aus nicht näher spezifizierten Plagen bestehen (Gen 12,14-20); Vergebung bzw. Erlass ist ebenfalls möglich (Gen 20). Diese Zusammenstellung von Straferzählungen ließe sich beliebig erweitern. Auf die Makkabäerbücher wird im Anschluss umfassender eingegangen. Wenn es sich auch um nicht um historiografische Texte handelt, so ist das Androhen göttlicher Strafe in den prophetischen Schriften so prominent, dass es der Vollständigkeit halber erwähnt werden sollte,<sup>106</sup> auch in den Büchern der Weisheit tritt der Gedanke göttlicher Strafe gelegentlich auf.<sup>107</sup> Ebenfalls zu erwähnen ist die apokalyptische Literatur, die auf das Jenseits verweist, wo in dieser Welt keine Gerechtigkeit hergestellt werden kann. Entstehungsgeschichtlich ist sie als Krisenphänomen einzuordnen, da in der nachexilischen Zeit eine Errettung Israels in dieser Welt kaum realisierbar erschien.<sup>108</sup> Wollte man an der Güte Gottes gegenüber seinem Volk und an der Bestrafung der Feinde festhalten, also letztendlich den Tun-Ergehen-Zusammenhang aufrecht erhalten, so war eine Einbeziehung des Jenseits in die Überlegungen unumgänglich. Hierbei fanden Bilder und Motive aus dem Umfeld Eingang in die Darstellung.<sup>109</sup> Die Frage nach Gerechtigkeit im Sinne einer für die

<sup>104</sup> So bleibt etwa Ahab diese Strafe erspart, da er fastet, die folgenden Generationen jedoch trifft die göttliche Strafe (1 Kön 21).

<sup>105</sup> Vgl. DILLARD, Raymond B.: Reward and Punishment in Chronicles: The Theology of Immediate Retribution, in: WTJ 46 (1984), 164-172.

<sup>106</sup> Vgl. etwa Jes 9,7-20; 33,10-16; Jer 6,1-15; 8,4-23; 25,1-14; 51,1-14; Ez 6,1-14; Hos 4,1-10; 13,1-14,1.

<sup>107</sup> Eine sehr umfassende, für die Heterogenität der Schriften bisweilen jedoch nicht ausreichend sensible Einführung bietet KRAŠOVEC, Jože: Reward, Punishment, and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views, Leiden u. a. 1999 (VT.S 78), 555-678.

<sup>108</sup> Zur Einführung in die apokalyptische Literatur empfiehlt sich TILLY, Michael: Apokalyptik, Tübingen 2012, (UTB Profile), insbes. 20-46.

<sup>109</sup> Vgl. TILLY, Apokalyptik, 57-87.

Frommen sichtbaren Bestrafung ihrer Peiniger etwa war bereits präsent.<sup>110</sup> Die Dringlichkeit der Thematik lässt sich an der Verbreitung und Nachwirkung der apokalyptischen Texte erkennen.<sup>111</sup> Letztlich handelt es sich hierbei um die gleiche Grundproblematik, die auch der Straftod thematisiert: Während die Apokalyptik eine Lösung auf das Jenseits projiziert, kann der Straftod eine innerweltliche Lösung bieten. Die fraglichen apokalyptischen Texte sind jedoch sehr heterogen, dennoch betont Stettler zu Recht, dass es sich nie um bloße Strafgerichtsversionen handelt, sondern stets Heil geschaffen wird.<sup>112</sup>

Wenn auch das Konzept und der Begriff *πρόνοια* im hellenistischen Sinne nicht für das Alte Testament angenommen werden dürfen, so finden sich dennoch, was Schöpfung und Lenkung der Welt durch Gott angeht, vergleichbare Gedanken.<sup>113</sup>

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Vergehen zumeist mit dem Tod bestraft werden, andernfalls lässt sich häufig ein Zusammenhang zwischen Strafe und Schuld erkennen; Reaktionen der Umstehenden allerdings werden nur selten berichtet, häufig kommentiert jedoch ein Prophet oder ein Spruch des Herrn das Geschehen.<sup>114</sup> In den meisten der genannten Fälle richtet sich das Vergehen gegen Gott selbst bzw. seine Gebote oder sein Volk. Dass es sich bei dem Gedanken der göttlichen Strafe nicht zwangsläufig um einen Automatismus handelt, zeigt sich am Buch Ijob, in dem die Frage thematisiert wird, ob aus Leid Vergeltung und somit Schuld gefolgert werden kann.<sup>115</sup> Zumeist jedoch besteht ein klarer Tun-Ergehens-Zusammenhang. Gerade am Babylonischen Exil zeigt sich, dass göttliche Strafe als Interpretationsmodell für historische Ereignisse fungieren kann, um Unverständliches in einen größeren Geschehenszusammenhang einordnen zu können und somit verständlich werden zu lassen.

---

<sup>110</sup> BAUCKHAM, Richard: *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden u.a. 1998 (NT.S 93), 132-148.

<sup>111</sup> Einen Blick in die Wirkungsgeschichte bietet OEGEMA, Gerbern S.: *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum*, Neukirchen-Vluyn 1999 (WMANT 82) insbes. 49-112.

<sup>112</sup> Vgl. STETTLER, Christian: *Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus*, Tübingen 2011 (WUNT 299), 67-111.

<sup>113</sup> Zum Konzept göttlicher Vorsehung im AT vgl. SCHRAGE, Wolfgang: *Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005, 31-66.

<sup>114</sup> Eine Übersicht mit Beispielen bietet TOSCO, Lorenzo: *Pietro e Paolo, Ministri del Giudizio di Dio. Studio del genere letterario e della funzione di At 5,1-11 e 13,4-12*, Bologna 1989 (SRB 19), 70-84.

<sup>115</sup> Zur Thematik der Vergeltung vgl. etwa 4,1-11; 8,1-7; 36,1-14 zur Unschuld Ijobs vgl. 13,18-28; 31,1-34.

### 3.2 Die Makkabäerbücher

Für eine ausführlichere Betrachtung empfehlen sich die Makkabäerbücher, da sie hinreichend geeignetes Material bieten und aufgrund ihrer späten Entstehungszeit dem historiografischen Ansatz des lukanischen Doppelwerks näher stehen als Pentateuch und das deuteronomistische Geschichtswerk.<sup>116</sup> Bei den Makkabäerbüchern handelt es sich um Werke unterschiedlicher Autoren, welche die Makkabäerzeit zum Gegenstand haben, gerade in den ersten beiden Büchern finden sich einschlägige Beispiele göttlicher Strafen. Josephos nutzt 1 Makk als Quelle für seine Darstellungen (s.u.).

Der Autor des ersten Makkabäerbuches beginnt mit Alexander dem Großen, den er sofort als überheblich klassifiziert (1 Makk 1,3), dessen Ende durch Krankheit jedoch nicht als göttliche Strafe identifiziert wird. Es mag den Lesern unbenommen bleiben, einen solchen Schluss zu ziehen, der Autor unterstützt dies jedoch nicht explizit. Anders ist dies im Fall des Antiochos Epiphanes IV., den der Autor gleich zu Beginn der Erzählung als gottlos geißelt (1 Makk 1,10). Dieser plünderte den Jerusalemer Tempel und schändete ihn durch Morde (1 Makk 1,20-24), das Blutvergießen im Tempel mehrt sich bei der Verwüstung und Plünderung Jerusalems zwei Jahre später (1 Makk 1,29-40) und gipfelt in einem Verbot aller jüdischen Praktiken (1 Makk 1,41-64). Dieses wird von Mattatias als göttliche Strafe gewertet (1 Makk 2,49), die militärische Offensive seines Sohnes Judas gegen die Feinde wandte dem Autor zufolge jedoch den Zorn Gottes ab (1 Makk 3,8). Antiochos jedoch empfängt eine gerechte Strafe, er wird von Gram über seine gescheiterten Pläne und über seine Schwäche niedergeworfen (1 Makk 6,8-11).<sup>117</sup> Er erkennt auf seinem Totenbett, dass sein Tod eine Strafe für seine Vergehen am Jerusalemer Tempel ist (1 Makk 6,12-16). Von einer Ausgestaltung des Todes durch Schmerzen oder grausige Details hat der Autor abgesehen, bis auf die Darstellung der inneren Reue des Antiochos ist der Text eher sachlich gehalten. Im Unterschied zu Polybios (Pol. 31.9) ist der Tempelraub in Jerusalem ursächlich, nicht der unmittelbar zuvor berichtete Tempelraub in Elymais (1 Makk 6,1-5), dies ist sicher den Erzählabsichten des Autors des ersten Makkabäerbuches geschuldet. Nachdem in 1 Makk 7,12-25 von den Vergehen des Alkimus berichtet wird, erleidet dieser ebenfalls einen Straftod (1 Makk 9,54-56): Als er eine von den Propheten selbst errichtete Mauer

---

<sup>116</sup> Vgl. zum jeweiligen Ansatz der Makkabäerbücher ENGEL, Helmut: Die Bücher der Makkabäer, in: ZENGER, Erich u.a. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, 4., durchges. u. erg. Aufl., Stuttgart u.a. 2001 (KStTh 1,1), 275-290; NICKELSBURG, George W. E.: 1 and 2 Maccabees - Same Story, Different Meaning, in: Concordia Theological Monthly 42 (1971), 515-526.

<sup>117</sup> Als Einstieg in die verschiedenen Überlieferungen zu Antiochos empfiehlt sich GAUGER, Jörg-Dieter: Der „Tod des Verfolgers“: Überlegungen zur Historizität eines Topos, in: JSJ 33,1 (2002), 42-64.

im Tempel niederreißen will, erleidet er eine Art Schlaganfall und stirbt kurz darauf qualvoll. Dies wird nicht explizit als Werk Gottes eingeordnet, der unmittelbare zeitliche Zusammenhang jedoch macht den Lesern einen Kausalzusammenhang ersichtlich, wie ihn später auch Josephos suggeriert (Ios. ant. Iud. 12.413).<sup>118</sup> Auch eine knappe Notiz bei Polybios deutet sein Ende als Folge des göttlichen Zornes, ohne dabei die Todesart zu spezifizieren (Pol. 31.11). Diodor erwähnt den Straftod des Antiochos als Randnotiz in Diod. 29.15, beschreibt diesen jedoch ebenfalls nicht näher. Insgesamt spricht der Autor von 1 Makk nur sehr zurückhaltend von Gott als Urheber der Strafe, meist ist es der Leser selbst, der diesen Zusammenhang herstellen muss.<sup>119</sup> Dennoch ist dieses Motiv deutlich genug erkennbar, um es als selbstverständliches Element des Weltbildes des Autors verstehen zu können.

Der pädagogische Nutzen göttlicher Strafen wird in 2 Makk 6,12-17 explizit betont, sie seien ein Zeichen der Güte und der Fürsorge Gottes für sein Volk. Im Gegensatz zu 1 Makk wird hier die Hinwendung der Juden zum Hellenismus explizit als Ursache für die Not des jüdischen Volkes genannt (2 Makk 4,15-17). Antiochos ereilt auch hier die göttliche Strafe in Form eines grausamen Todes, der den Lesern in allen Einzelheiten vor Augen gestellt wird: Nachdem er im Zorn über seine Flucht aus Persien beschließt, Jerusalem niederzumetzeln, straft Gott ihn sofort und unmittelbar mit starken Schmerzen (2 Makk 9,1-5). Zuvor bereits hatte Antiochos den Tempel in Jerusalem geplündert und geschändet (2 Makk 5,15-16.21; 6,1-6) und die Juden verfolgt (2 Makk 6,1-11). Der Autor demütigt Antiochos durch die Schilderung körperlicher Verletzungen (2 Makk 9,7) sowie Würmern in den Augen und Fäulnis des Körpers (2 Makk 9,9). Selbst Reue, Versprechungen für den Tempel sowie ein Brief an die Juden können den schändlichen Tod fern der Heimat nicht mehr verhindern (2 Makk 9,11-29). Stilistisch ist die Freude des Autors am grausamen Ende des Antiochos festzuhalten, die sich in der mehrfachen Zuweisung des Geschehens als göttliches Tun manifestiert (2 Makk 9, 5.8.11) und die somit einen Kontrast zu der Darstellung in 1 Makk 6 darstellt. Denkbar wäre, wie von Thomas Africa vorgeschlagen, dass der Autor von 2 Makk Herodot kannte und seine Darstellung des Antiochos teilweise an der Darstellung des Xerxes durch Herodot (Hdt. 7.24, 36-37) orientierte: Gerade das Bild des Königs, der versucht, Naturgewalten zu bezwingen,

---

<sup>118</sup> Eine Benutzung von 1 Makk durch Josephos ist dabei wahrscheinlich vgl. ATTRIDGE, H. W.: Josephus and his Works, in: Stone, Michael E. (Hg.): Jewish Writings of the Second Temple Period, Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus, Assen 1984 (CRI), 213-214.

<sup>119</sup> So auch ENGEL, Bücher, 282.

könnte aus Herodot übernommen sein, ferner sieht Africa das Übertragen göttlicher Attribute (Gewalt über das Meer, Wiegen der Berge vgl. Ps 65 [64], 7-8; Jes 40,12) auf Antiochos als gegeben.<sup>120</sup> Heliodor wird für seinen Versuch, den Tempelschatz für den König zu beschlagnahmen, durch die göttliche Hand geschlagen, nach seiner Bekehrung wird er jedoch nicht weiter gestraft (2 Makk 3,7-40). Auch Nikanor stirbt zunächst nicht, wird aber schwer gedemütigt (2 Makk 8,34-36), später fällt er bei einer Schlacht und seine Leiche wird von den Israeliten geschändet (2 Makk 15,28-36), er hatte unter anderem vorgehabt, Juden in die Sklaverei zu verkaufen, um Schulden bezahlen zu können (2 Makk 8,10-15). Eine göttliche Strafe kann auch durch die Hand eines Frevlers erfolgen, Antiochos IV. Epiphanes etwa lässt Andronikus hinrichten, da dieser den rechtmäßigen Hohepriester ermordet hatte, der Autor wertet dies explizit als göttliche Vergeltung (2 Makk 4,30-38). Die Juden selbst rächen die Ermordung ihrer Glaubensbrüder (2 Makk 12,1-9) durch Ermordung der Täter und Niederbrennen des Hafens von Jafo. Dieses wird vom Autor offensichtlich als gerecht empfunden, weder der Mord an den Tätern wird als problematisch oder unnötig gesehen noch wird hinterfragt, ob das Niederbrennen des Hafens und somit einer wichtigen Wirtschaftsgrundlage eine angemessene Reaktion ist, die die Schuldigen trifft. Doch auch die Juden selbst müssen ihr Leben lassen, wenn sie vor einer Schlacht auf Amulette anderer Götter vertrauen (2 Makk 12,40). Beim Ende des Jason klingt eine Art Talionsprinzip an, sein einsames Ende in der Fremde gleicht dem vieler seiner Opfer (2 Makk 5,8-10). Ähnliche Anklänge zeigen sich auch bei anderen Strafen, Nikanor etwa wird die Hand abgehackt, die er gegen den Tempel erhob, Andronikus stirbt an genau der Stelle an welcher der Hohepriester auf seinen Befehl hin ermordet wurde (2 Makk 4,38).<sup>121</sup> Generell scheinen die Attacken auf den Tempel (z. B. durch Heliodor in 2 Makk 5) und auf die Juden und deren Fehlschläge, die wiederum auf göttliches Eingreifen zurückzuführen sind, eines der Hauptthemen von 2 Makk zu sein, auch Menelaus findet für seine Vergehen gegen den Tempel ein unrühmliches Ende (2 Makk 13,6-8). Dank des göttlichen Eingreifens können diese jedoch abgewendet werden, zur Erinnerung daran werden zwei Feste gestiftet, für die das Buch zu werben sucht (2 Makk 10 - Chanukka, sowie 2 Makk 15,36 - Nikanortag).<sup>122</sup> Insgesamt zeigt

---

<sup>120</sup> Vgl. AFRICA, Worms, 9.

<sup>121</sup> Zur Verwendung des Talionsmotives durch den Autor vgl. EGO, Beate: God's Justice. The „Measure for Measure“ Principle in 2 Maccabees, in: Xeravits, Géza G. (Hg.): The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology: Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Papá, Hungary, 9-11 June, 2005, Leiden 2007 (JSJ.Suppl. 118), 141-154.

<sup>122</sup> Vgl. ferner ENGEL, Bücher, 289 f.



sich Robert Doran zufolge ein erzählerisches Grundmuster in Form einer Abfolge von Angriff auf Gott, Auseinandersetzung und Sieg der Gottheit, zu dessen Gunsten der Autor den Stoff umordnet.<sup>123</sup>

Bei 3 Makk handelt es sich um ein stärker emotionsbetontes, wahrscheinlich nicht vollständig erhaltenes Werk.<sup>124</sup> Dieses Werk enthält keinen Straftod, jedoch greift Gott mehrfach ein, um sein Volk zu bewahren: König Ptolemäus verlangt bei einem Besuch des Tempels, das Allerheiligste zu betreten (3 Makk 1,10-15.26), was jedoch dem Hohepriester vorbehalten war. Doch der Herr erhört das Gebet des Hohepriesters (3 Makk 2,1-20), der König stürzt bewegungsunfähig zu Boden, stirbt jedoch nicht (3 Makk 2,22-24). Die gesamte Szene erinnert stark an die Bestrafung des Heliodor in 2 Makk 3,23-30. Im Anschluss wird ausführlich berichtet, wie Gott sein Volk vor einer Massenhinrichtung durch Ptolemäus bewahrt, auch hier wird von keinen bleibenden Strafen berichtet (3 Makk 3-7). Dabei wird explizit der Begriff *πρόνοια* für das göttliche Handeln benutzt (3 Makk 4,21; 5,30).

Bei 4 Makk handelt es sich nicht um ein historiografisches Werk, sondern eher um eine weisheitliche Abhandlung anhand einiger Motive aus der Makkabäerzeit. Vergeltungsmotive werden zwar marginal erwähnt, gehören jedoch nicht zu den primären Interessen des Autors.<sup>125</sup> Eine Übernahme des griechischen Vorsehungskonzeptes jedoch lässt sich bereits erkennen.<sup>126</sup>

### 3.3 Philon von Alexandrien

Zeitlich noch näher am lukanischen Doppelwerk sind die Schriften des Philon von Alexandrien. Im Gegensatz zu den meisten Schriften des Alten Testaments<sup>127</sup> ist die *πρόνοια* bereits ein selbstverständlicher Teil des Weltbildes des Philon: Neben zahlreichen philosophischen oder exegetischen Schriften verfasste Philon auch zwei

<sup>123</sup> Vgl. DORAN, Robert: 2 Maccabees. A Critical Commentary, Minneapolis 2012, 76-78.

<sup>124</sup> Vgl. NICKELSBURG, G. W. E.: 3 Maccabees, in: Stone, Michael E. (Hg.): Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus, Assen 1984 (CRI), 80-84, 80-81.

<sup>125</sup> So etwa 4 Makk 4; 17,21.

<sup>126</sup> Vgl. 4 Makk 9,24; 13,19; 17,22 sowie GILBERT, M.: 4 Maccabees, in: Stone, Michael E. (Hg.): Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus, Assen 1984 (CRI II), 316-319, 318.

<sup>127</sup> Der griechische Gedanke von Vorsehung und Schicksal findet sich nur in den späten Schriften des Alten Testaments und auch dort nicht im Umfang der philonischen Reflexion, zur Einführung vgl. SPIECKERMANN, Hermann: Wenn Gott schweigt. Jüdische Gedanken zu Schicksal und Vorsehung aus hellenistischer Zeit, in: Kratz, Reinhard G./Spieckermann, Hermann (Hg.): Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 104-124.

eher historiografische Schriften, die jedoch die Leser emotional berühren sollten und, nach van der Horst, in ihrer Absicht durchaus als pastoral zu bewerten sind.<sup>128</sup> Besonders *In Flaccum* sucht zu zeigen, dass die göttliche Vorsehung für eine angemessene Vergeltung sorgt, Philon selbst verweist in einer Art abschließendem Fazit darauf, dass Flaccus ein eindeutiger Beweis dafür sei, dass Gott den Juden beistehe (Phil. Flacc. 191). Er identifiziert Geschehenes teils explizit als Werk der *πρόνοια*,<sup>129</sup> aber auch indirekt.<sup>130</sup> Während in Phil. Flacc. 102 Gott als Handelnder bezeichnet wird, spricht Philon an anderer Stelle schlicht von der Gerechtigkeit (Phil. Flacc. 104, 107, 115), ohne diese ausdrücklich als göttlich zu bezeichnen. Ob es sich um einen göttlichen Wesenszug handelt oder wie sonst sich beide Prinzipien zueinander verhalten, wird nicht näher präzisiert. Flaccus sagt, er habe selbst alles erlitten, was er den Juden angetan habe (Phil. Flacc. 170), dies erinnert an eine Art Talionsprinzip. Gestraft wurde Flaccus für ein Judenpogrom in Alexandria, die Juden wurden ausgeplündert, vertrieben und teils grausam ermordet (Phil. Flacc. 53-96), wobei Philon mehrfach betont, dass dies nicht aus einem Anfall des Wahnsinns geschah, sondern wider besseres Wissen (Phil. Flacc. 40,43,101). Flaccus stirbt jedoch nicht direkt durch die göttliche Hand, sondern unrühmlich im Exil bei dem Versuch, vor seinen von Caligula gesandten Mördern zu fliehen (Phil. Flacc. 180-190), auch ein Gebet zu Gott mit einem Eingeständnis seiner Schuld änderte daran nichts (Phil. Flacc. 170-175). Die *Legatio ad Gaium* vertritt bezüglich der göttlichen Vorsehung eine vergleichbare Position,<sup>131</sup> diese wird jedoch nur am Rande erwähnt<sup>132</sup> und nimmt verglichen mit *In Flaccum* eine deutlich kleinere Rolle ein.

Leider nur unvollständig erhalten ist die Schrift *De Praemiis et Poenis*, in der Philon anhand von biblischen Beispielen Belohnungen und Strafen schildert. Von den Strafen scheint lediglich das Beispiel des Kain vollständig erhalten zu sein, von der Rotte Korach wird nur das Vergehen geschildert, es ist anzunehmen, dass weitere Beispiele folgten.<sup>133</sup> Philon versteht das Schicksal des Kain als eine Art ständigen Tod, ohne sterben zu können, ein Leben in ewigem Schrecken (Praem. 68-73). Für eine Einordnung wäre jedoch der fehlende Teil der Schrift unerlässlich.

<sup>128</sup> Zur Einführung in die Thematik vgl. van der HORST, Pieter Willem: *Philo's Flaccus: The First Pogrom: Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden, Boston 2003 (Philo of Alexandria Commentary Series 2), 1-53.

<sup>129</sup> Vgl. Phil. Flacc. 125, ferner, Flaccus selbst in den Mund gelegt Phil. Flacc. 170.

<sup>130</sup> Vgl. Phil. Flacc. 102, 104, 115, 146, 189.

<sup>131</sup> Vgl. Phil. legat. ad Gaium 3.

<sup>132</sup> Vgl. Phil. legat. ad Gaium 25, 220, 336.

<sup>133</sup> Vgl. KAISER, Otto: *Philo von Alexandrien. Denkender Glaube - Eine Einführung*, Göttingen 2015 (FRLANT 259), 36.

Philon widmet sich umfassend der Frage nach der göttlichen Vorsehung, diese ist ein wichtiger Teil seiner Philosophie; er beschäftigt sich dabei jedoch primär mit Aspekten wie der göttlichen Güte, der Schöpfung und der Transzendenz.<sup>134</sup> Der Schwerpunkt des philonischen Interesses richtet sich auf philosophische Themen wie den freien Willen, Strafe wird dabei nur in nicht nennenswertem Umfang thematisiert.<sup>135</sup> Im Rahmen der Theodizeeproblematik ist Philon bemüht, Gott weitestgehend als Urheber von Leid freizusprechen,<sup>136</sup> die Frage nach der göttlichen Vergeltung wird dabei jedoch nicht näher behandelt.

Dies mag als Ergebnis für eine Betrachtung der philonischen Vorstellung von Vergeltung unbefriedigend erscheinen. Philon ist eine Verwendung dieses Motivs hinsichtlich des Flaccus problemlos möglich. In seinen sonstigen Schriften jedoch handelt es sich um ein bestenfalls marginales Thema. Leider erschweren die nur unvollständig erhaltenen Schriften zur göttlichen Vorsehung und zu den göttlichen Strafen ein Urteil. Dennoch scheint göttliche Vergeltung kein zentrales Thema für Philon gewesen zu sein, andernfalls hätte es sich in seinen Schriften stärker niedergeschlagen. Insgesamt jedoch war das Konzept der göttlichen Vergeltung ein Teil des philonischen Weltbildes, andernfalls hätte es in der Schrift *In Flaccum* keine derart prominente Rolle einnehmen können.

### 3.4 Flavios Josephos

Josephos eignet sich für eine Betrachtung nicht nur wegen seiner zeitlichen Nähe zu Lukas, einer der von ihm berichteten Todesfälle wird in Apg ebenfalls berichtet und bietet daher eine direkte Vergleichsmöglichkeit. Die jeweiligen Texte vom Ende des Agrippa sollen im fraglichen Kapitel verglichen werden, hier gilt es zunächst den generellen Ansatz des Josephos vorzustellen. Bereits in ant. Iud. 1.14 erläutert Josephos, dass die wichtigste Lektion, die aus der Geschichtsschreibung erlernt werden könne, in einer Art Tun-Ergehen-Zusammenhang bestünde: Wer dem göttlichen Willen entsprechend handle, erfahre dementsprechend Anerkennung in Form von Wohlergehen, wer sich diesem nicht beuge, werde seine Ziele nicht erreichen, sondern im Unglück enden. Er wiederholt dieses Argument, um zu begründen, warum es

---

<sup>134</sup> Zur Frage nach der göttlichen Vorsehung bei Philon vgl. FRICK, Peter: *Divine Providence in Philo of Alexandria*, Tübingen 1999 (Texts and Studies in Ancient Judaism 77), insbes. 25-116.

<sup>135</sup> Zur Frage nach dem freien Willen bei Philon vgl. WOLFSON, Harry Austryn: *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Vol. I, Cambridge, Mass. 1948 (SGPS), 424-462, insbes. 432-462, eindeutig als Strafe identifiziert werden die ägyptischen Plagen (vit. Mos. I.106-112).

<sup>136</sup> Zum Theodizeeproblem bei Philon vgl. FRICK, Providence, 139-175; KAISER, Philo, 194.

lohnenswert sei, von den Plagen in Ägypten zu berichten (ant. Iud. 2.293), denen daraufhin wiederholt ein göttlicher Ursprung attribuiert wird (ant. Iud. 2.293, 2.296, 2.300, 2.303-304, 2.311). Auch bei der Schilderung des Falls des Antipater in ant. Iud. 17.60 verweist er auf den Nutzen einer solchen Schilderung hinsichtlich der moralischen Erbauung. Die Thesen der Epikureer, die den Gedanken der *πρόνοια* ablehnten, weist Josephos expressis verbis zurück (ant. Iud. 10.277-281). Insgesamt verbindet sich bei Josephos das Handeln Gottes mit dem Konzept der *πρόνοια*, dabei gewährt der Autor dem freien Willen jedoch einen gewissen Raum, auch wenn Gott die Geschehnisse der Welt lenkt, so propagiert Josephos dennoch keinen Determinismus.<sup>137</sup> Insgesamt argumentiert Josephos weit weniger gegen mögliche Zweifel oder innerweltliche Interpretationen, etwa im Vergleich mit Diodor oder Dionysios, er scheint das Handeln Gottes in der Welt selbstverständlich als gegeben vorauszusetzen.<sup>138</sup> Er zeigt das Wirken der göttlichen Vorsehung an mehreren Beispielen der Geschichte Israels (ant. Iud. 8.314, 8.418-420, 11.268). Gregory E. Sterling hat jedoch mit Recht darauf hingewiesen, dass Josephos die göttliche Vorsehung im *bellum Iudaicum* stärker auf Seiten der Römer, in den *antiquitates Iudaicae* hingegen stärker auf der Seite der Juden gegeben sieht,<sup>139</sup> sie ist jedoch prinzipiell an ein gottgefälliges Leben gebunden.<sup>140</sup> Die Zerstörung des Tempels versteht er dabei als berechtigte göttliche Strafe gegen sein Volk (ant. Iud. 20.166), eine entsprechende Warnung legt Josephos Gott bereits in ant. Iud. 8.127-129 in den Mund. Gott habe sich wegen der Tempelschändung durch die Leichen im Rahmen des Aufstandes von Jerusalem zurückgezogen, in bell. Iud. 6.124-128 wird dieser Gedanke Titus in den Mund gelegt, in bell. Iud. 5.19-20 ist es Josephos selbst, der ihn ausspricht. Der Autor legt dem Titus die Folgerung in den Mund, eine Niederlage der Juden wäre eine Folge des göttlichen Zornes (bell. Iud. 6.40-41). Das Volk war gewarnt worden, dass es im Falle eines Krieges mit Rom die Gebote nicht halten könne und somit den göttlichen Beistand verlieren könnte (bell. Iud. 2.388-401).

Bei den von Josephos geschilderten Strafen handelt es sich teils um bekannte Beispiele aus biblischer Urzeit, so etwa die Sintflut (ant. Iud. 1.75) und die Bestrafung des Pharao, der Abrahams Frau Sarah begehrte (ant. Iud. 1.164) sowie die Zerstörung

---

<sup>137</sup> Zu Schicksal und göttlicher Vorsehung bei Josephos vgl. SQUIRES, Plan, 160-166, ATTRIDGE, Josephus, 218-219.

<sup>138</sup> So auch ALLEN, Death, 185.

<sup>139</sup> Vgl. STERLING, Gregory E.: *Historiography and Self-Definition. Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden 1992 (NT.S 64), 309.

<sup>140</sup> Vgl. STERLING, *Historiography*, 296-297.

Sodoms (ant. Iud. 1.194-206). Josephos berichtet bei der Schilderung der Geschichte Israels mehrfach ein Fehlverhalten seines Volkes bzw. des Königs, dem Strafe folgt (ant. Iud. 5.179-181, 5.255-256, 5.301-303, 7.321-328, 9.96-104; 9.195-204). Auch diese Schilderungen basieren auf den Texten des Alten Testaments.<sup>141</sup> Ferner greift Josephos dabei den Gedanken des Aufschubs der göttlichen Strafe zugunsten eines Gerechten auf (ant. Iud. 10.60-61). Offensichtlich empfand Josephos diese Strafgeschichten nicht als Manko, andernfalls hätte er sie schwerlich in solch solider Anzahl wiedergegeben. Sie scheinen daher den Kernthemen der *antiquitates Iudaicae*, nämlich der jüdischen Geschichte, Verfassung und Philosophie,<sup>142</sup> nicht zuwider zu laufen.

Auch Geschehnisse aus der jüngeren Vergangenheit greift Josephos auf. Neben Agrippa schildert er auch den Tod des Tyrannen Antiochos Epiphanes (ant. Iud. 12.354-57).<sup>143</sup> Wie auch in 1 Makk 6 werden hier die Vergehen gegen den Jerusalemer Tempel als Ursache angegeben.<sup>144</sup> Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für göttliche Strafe ist das Ende des Statthalters Catull, der versuchte, mittels falscher Anschuldigungen gegen die jüdische Oberschicht vorzugehen (bell. Iud. 7.437-450). Während sein Komplize Jonathan hingerichtet wird, kann Catull der weltlichen Gerichtsbarkeit entgehen, umso schlimmer trifft ihn die göttliche Strafe: Neben Wahnvorstellungen von seinen ermordeten Opfern leidet er an schweren Qualen, Josephos versäumt es nicht zu bemerken, dass er, als er noch lebte, zu verfaulen begann und die inneren Organe herausquollen, und wertet dies als ein besonders anschauliches Beispiel für die göttliche Vorsehung und ihre Gerechtigkeit (bell. Iud. 7.451-453).

Alkimus wird bei dem Versuch, eine von den Propheten errichtete Mauer im Jerusalemer Tempel einzureißen, von der göttlichen Vergeltung daran gehindert, er stürzt, leidet mehrere Tage schwere Qualen und stirbt schließlich.<sup>145</sup> In ant. Iud. 12.413 wird der Tod des Alkimus als gottgewirkt dargestellt, mögliches Vorbild ist

---

<sup>141</sup> Vorbild für die hier genannten Stellen waren Ri 3,7-9; 10,6-16; 15,16-19; 2 Sam 24,1-17 bzw. 1 Chr 21,1-17; 2 Chr 21,5-20; 2 Kön 14,8-22 bzw. 2 Chr 25,14-28, größere Unterschiede sind dabei nur in Ri 15,16-19 zu bemerken, wo Samson Josephos zufolge versäumt, Gott die Ehre zu geben, dies wird im Buch der Richter nicht erwähnt.

<sup>142</sup> Vgl. MASON, Steve: *Flavius Josephus und das Neue Testament*, Tübingen, Basel 2000 (UTB 2130), 101-130; die deutsche Ausgabe ist eine umfassende Erweiterung des englischen Originals von 1992.

<sup>143</sup> Auf das Motiv des Tyrannentods wird in Kap. 5.2.3.2 noch ausführlich eingegangen.

<sup>144</sup> Eine Benutzung von 1 Makk durch Josephos gilt als wahrscheinlich vgl. ATTRIDGE, Josephus, 213-214.

<sup>145</sup> Vgl. Ios. ant. Iud. 12.413, diese Geschichte findet sich auch in 1 Makk 9,54-56.

1 Makk 9,54-56, wo ein Kausalzusammenhang zwar nicht ausgesprochen wird, jedoch von den Lesern durch die unmittelbare zeitliche Abfolge erschlossen werden kann.

Eine göttliche Strafe erleidet auch Aristobulos, der sich als grausamer Herrscher profiliert und sogar seinen eigenen Bruder aufgrund von Gerüchten ermorden lässt, obwohl dieser ihm treu ergeben war (bell. Iud. 1.70-77).<sup>146</sup> Die Reue lässt ihn daraufhin erkranken, Josephos zufolge ließ die göttliche Vorsehung einen Diener von Aristobulos erbrochenes Blut an jener Stelle verschütten, an der sein Bruder zu Tode gekommen war; Aristobul erkennt das göttliche Wirken und bittet um ein baldiges Ende und verstirbt kurz darauf (bell. Iud. 1.81-84).

Ausführlich wird das Ende Herodes des Großen geschildert und als göttliche Strafe interpretiert (bell. Iud. 1.647-665; ant. Iud. 17.168-199): Die gesamte Regierungszeit des Herodes ist geprägt von Intrigen und Morden - auch innerhalb seiner eigenen Familie.<sup>147</sup> Herodes lässt Mariamne (ohne dass sie ein schweres Vergehen begangen hätte) hinrichten und vermisst sie daraufhin schwer, er erkrankt an einer Entzündung im Bereich des Kopfes, auch sein Geisteszustand wird dadurch beeinträchtigt, das Volk wertet dies als göttliche Strafe (ant. Iud. 15.240-246). Im *bellum Iudaicum* verschlimmert sich sein Zustand nach der Hinrichtung derer, die versucht hatten, den goldenen Adler, den Herodes am Tempel des Herrn hatte anbringen lassen, zu beseitigen (bell. Iud. 1.648-655). Diese Episode wird auch in den *antiquitates Iudaicae* berichtet, hier ist Herodes jedoch am Ende gnädig mit den Beschuldigten (ant. Iud. 17.149-163). In beiden Versionen fehlt es nicht an ekelerregenden Details, darunter auch Würmer (bell. Iud. 1.656-658; ant. Iud. 17.168-179). Herodes wird eine göttliche Strafe für sein Leben prophezeit (ant. Iud. 15.374-376). Er versucht, das Grab Davids zu plündern, und verliert dabei zwei Leibwächter durch eine plötzlich auftretende Flamme, Josephos erwähnt, dass sich daraufhin die familiären Zwistigkeiten im Hause des Herodes verschlimmerten (ant. Iud. 16.182,188). Josephos schildert ausführlich die Qualen des Herodes (ant. Iud. 17.168-179), der eigentliche Tod wird nur kurz erwähnt (bell. Iud. 1.665; ant. Iud. 17.188-192). Trotz aller negativen Aussagen lobt Josephos die Bautätigkeit und die Großzügigkeit des Herodes (ant. Iud. 16.146-159). Hier, wie auch in der Forschung zur Apostelgeschichte, kursieren wissenschaftliche Analysen, die versuchen, aus der Schilderung medizinische Fakten zu

---

<sup>146</sup> Die Geschichte findet sich in nahezu identischer Form in ant. Iud. 13.301-319.

<sup>147</sup> Vgl. etwa ant. Iud. 15.50-56; 15.161-182; 15.259-266; 16.66-86; 16. 188-228 bell. Iud. 1.438-444; 1.467-477; selbst seine eigenen Söhne ließ Herodes hinrichten; vgl. ant. Iud. 16.356-404; 17.182-187; im *bellum Iudaicum* werden Herodes auch einzelne positive Züge zugestanden vgl. MASON, Flavius, 153-156.

entnehmen.<sup>148</sup> Wenn auch nicht ausgeschlossen werden kann, dass die Darstellung soweit historisch sein könnte, dass es tatsächlich gelingen könnte, die Erkrankung zu diagnostizieren, so ist dennoch zu beachten, dass der Autor Details aus gestalterischen Absichten hinzugefügt haben könnte und somit die Faktenlage verzerrt wird. Derartige Analysen sind daher äußerst unsicher.

Insgesamt ist zu beachten, dass Josephos keine pauschalen Urteile fällt, sondern auch an schlechten Charakteren noch positive Elemente finden kann bzw. auch gute Charaktere Schwächen haben können.<sup>149</sup> Göttliche Strafen scheinen für ihn eine Selbstverständlichkeit zu sein, da er nicht, wie andere Historiker, verschiedene mögliche Interpretationen anführt. Stattdessen setzt er das göttliche Strafen aus den alttestamentlichen Schriften nahtlos und ohne weitere Begründung in seiner Zeit als gegeben voraus und nutzt es als Deutungsschema für ihm bekannte Vorfälle. Dabei scheint er keine Bedenken zu kennen, was für den Pharao galt, kann auch einen Herodes ereilen. Ein Grundkonzept der Vorstellung des Josephos von göttlicher Strafe lässt sich nicht vollständig identifizieren, da seine Darstellungen primär auf den Quellen beruhen. Die Idee vom Aufschub einer Strafe etwa lag ihm bereits vor, ein Übernehmen des Konzeptes zeigt einerseits, dass Josephos keinen Grund für ein Verschweigen oder eine Auslassung sah, bedeutet aber andererseits auch nicht, dass es sich um einen eigenen Gedanken des Josephos handeln muss. Josephos hielt die Vorfälle für überlieferungswürdig, es kann jedoch nicht entschieden werden, ob der jeweilige Gedanke in sein Werk Eingang gefunden hätte, wenn er ihm nicht vorgelegen wäre. Er stützt folglich das Konzept göttlicher Strafe, wie er es in seinem Umfeld vorfand. Ein Übernehmen von Traditionen ist dabei nicht negativ zu sehen. Josephos hätte die Freiheit gehabt, Traditionen nicht zu übernehmen oder abzuwandeln. Hinsichtlich der Einschätzung der lukanischen Leistung wäre eine Einschätzung des Zusammenspiels zwischen eigenen Gedanken und Übernahme von Traditionen sehr aufschlussreich, die Quellenlage macht dies jedoch leider nicht möglich.

---

<sup>148</sup> Ladouceur etwa vermutet Diabetes vgl. LADOUCEUR, David J.: The Death of Herod the Great, in: CP 76,1 (1981), 25-34.

<sup>149</sup> Salomo etwa wird seine Schwäche für Frauen vorgeworfen (ant. Iud. 8.209-211), Saul kann trotz allem als Beispiel für Mut und Tapferkeit gesehen werden (ant. Iud. 6.340-350), Gaius wird nach einer langen Aufzählung seiner Verbrechen noch als fähiger Redner bezeichnet (ant. Iud. 19.201-211); selbst Aristobul wird nach seinem Straftod noch für seine guten Taten gelobt (ant. Iud. 13.314-319).

### 3.5 Resümee

Insgesamt lässt sich festhalten, dass göttliche Strafen im Umfeld des Lukas kein seltsames oder gar exotisches Randphänomen darstellen, sondern einen festen Platz in der historiografischen Tradition haben. Sowohl in den biblischen wie auch in den außerbiblischen Beispielen richtet sich das Vergehen gegen Gott selbst bzw. seine Gebote oder sein Volk. Zumeist lässt sich ein klarer Tun-Ergehen-Zusammenhang erkennen. Gerade am Babylonischen Exil zeigt sich, dass göttliche Strafe als Interpretationsmodell für historische Ereignisse fungieren kann, um Unverständliches in einen größeren Geschehenszusammenhang einordnen zu können und somit verständlich werden zu lassen. Der Gedanke einer göttlichen Strafe konnte von jüdischen Autoren mühelos in das jeweilige historiografische Werk integriert werden. Griechische Historiografie und die historiografischen Schriften des Alten Testaments stellten in diesem Bereich keinen Widerspruch dar, da beide das Prinzip göttlicher Vergeltung kannten. Richtete sich die Verwendung im Fall der griechisch-hellenistischen Historiografie auch nach den religiösen Überzeugungen des Autors, so war für einen jüdischen Autor ein entsprechendes religiöses Weltbild bereits gegeben. Eine Erklärung oder gar Rechtfertigung war somit nicht notwendig, da das Bild des strafenden Gottes einen festen Platz in der Tradition hatte. Die bei den griechischen Historiografen gebräuchliche Vorstellung der *πρόνοια* konnte daher problemlos in das jüdische Gottesbild integriert werden. Auch bei den jüdischen Autoren findet sich eine gewisse Bandbreite, wie weit die Strafepisoden ausgestaltet wurden, grausame Details stellten hierbei kein Tabu dar. Gelegentlich findet sich dabei auch ein Zusammenhang zwischen Vergehen und Strafe. Die göttliche Strafe konnte sowohl zu pädagogischen Zwecken gegen das Volk Israel als auch gegen dessen Feinde gerichtet sein und somit ein rettendes Eingreifen Gottes darstellen. Zum weiteren Umfeld des Lukas gehört neben der alttestamentlich-jüdischen Literatur auch die römische Historiografie, die es nun zu betrachten gilt.



#### 4 Göttliche Vergeltung in der römischen Geschichtsschreibung

Neben den hellenistischen und jüdischen Autoren sind auch die römischen Historiografen in Betracht zu ziehen. Bezüglich einer möglichst großen zeitlichen Nähe zu Lukas empfehlen sich die Werke des Livius und des Tacitus. Die römische Geschichtsschreibung wurde durch die griechische beeinflusst, in der Zeit vor den beiden fraglichen Autoren wurde insbesondere Thukydides als Ideal angesehen.<sup>150</sup> Es ist daher nicht verwunderlich, wenn bei Caesar und Sallust die Götter, wie auch bei Thukydides, fast vollständig fehlen; auch eine göttliche Vorsehung und somit ein Element der Gerechtigkeit fehlt, der Begriff *fortuna* wird bisweilen benutzt, jedoch zumeist im Sinne eines unkalkulierbaren Schicksalselements.<sup>151</sup> Lediglich in der Aeneis des Vergil wird prononcierter von Göttern gesprochen, was sich jedoch aus dem offensichtlichen Anknüpfen an das Werk Homers erklärt.<sup>152</sup> Nemesis wird in lyrischen Werken vereinzelt erwähnt,<sup>153</sup> die göttliche Vorsehung bisweilen in philosophischen Schriften thematisiert, Seneca widmet sich in *De providentia* der Frage nach dem Leiden der Guten, Cicero erörtert in *De fato* die Frage nach menschlicher Willensfreiheit vs. göttlicher Vorherbestimmung, auch *De natura deorum* befasst sich allgemein mit der Frage nach dem Eingreifen der Götter in das Leben der Menschen.

##### 4.1 Livius

Die religiösen Ansichten des Livius<sup>154</sup> sind schwer einzuschätzen und wurden bereits mehrfach erforscht.<sup>155</sup> Wie Livius eingeschätzt wird, variiert deutlich, teils wird er als Verfechter der Religion gesehen,<sup>156</sup> teils sein Skeptizismus betont.<sup>157</sup>

Livius verwendet häufig relativierende Aussagen, wie *tenet fama, poeticis traduntur* etc.,<sup>158</sup> ein Teil seiner Erwähnungen der Götter besteht aus üblichen Redewendungen

---

<sup>150</sup> Vgl. FLACH, Dieter: Einführung in die römische Geschichtsschreibung, 2., verb. Aufl., Darmstadt 1992 (Die Altertumswissenschaft), 92-131.

<sup>151</sup> Einen knappen Einblick in die Darstellung der Götter und des Schicksals der fraglichen Autoren bietet KAJANTO, Iiro: God and Fate in Livy, Turku 1957 (Turun Yliopiston Julkaisuja, Sar. B 64), 15-20.

<sup>152</sup> Eine kurze Darstellung bietet KAJANTO, God, 20-23.

<sup>153</sup> Etwa Catull. 50.20-21; Ov. trist. 5.8.9; orphische Hymnen 62.

<sup>154</sup> Zur Einführung in den historiografischen Ansatz des Livius vgl. FLACH, Einführung, 132-157; MEHL, Andreas: Römische Geschichtsschreibung. Grundlagen und Entwicklungen; eine Einführung, Stuttgart u. a. 2001, 89-97.

<sup>155</sup> KAJANTO, God; LIEBESCHUETZ, W.: The Religious Position of Livy's History, in: The Journal of Roman Studies 57,1/2 (1967), 45-55; DAVIES, Jason P.: Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on Their Gods, Cambridge 2004; LEVENE, David S.: Religion in Livy, Köln u. a. 1993 (Mn.Suppl. 127).

<sup>156</sup> Vgl. DAVIES, History, 21-142.

<sup>157</sup> KAJANTO, God; Liebeschütz verfolgt einen ähnlichen Ansatz, relativiert diesen jedoch stärker.

<sup>158</sup> Zur Übersicht mit zahlreichen Beispielen vgl. KAJANTO, God, 29-33.

wie *si dis placet, deum benignitate* etc.<sup>159</sup> Bei Livius findet sich kein Konzept einer hinter allem waltenden göttlichen Fürsorge, die stets die Gerechtigkeit wieder herstellt. Er benutzt die Begriffe *fatum* und *fortuna*; ersterer bezeichnet aber nicht eine göttliche Vorsehung, wie sie etwa in der hellenistischen Literatur gegeben ist, sondern verhilft ihm vielmehr, negativen Vorfällen ein tragisches Pathos zu verleihen.<sup>160</sup> Der Begriff *fortuna* ist verschieden besetzt, er kann den Zufall bezeichnen, aber besonders in der Frühzeit auch die göttliche Gunst zum Wohle Roms.<sup>161</sup> Iiro Kajanto hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Konzept der *fortuna* Livius auch dazu dient, römische Niederlagen als unverschuldete Fügung des Schicksals darstellen zu können, wo ihm dies angebracht erscheint.<sup>162</sup> Ein selbstverständlicher Bestandteil seines Werkes sind die damals üblichen Berichte über Prodigien.<sup>163</sup>

Zu bedenken ist ferner, dass Livius in weiten Teilen seines Werkes über Ereignisse berichtet, die er nicht selbst erlebte und daher auf Quellen angewiesen war, die unter Umständen das Material bereits deutlich geprägt hatten. Dies ist jedoch als Einfluss, nicht aber als direkte Abhängigkeit zu verstehen,<sup>164</sup> da Livius in einigen Teilen seiner Schrift das Religiöse gegenüber seinen Vorbildern deutlich zurücknimmt.<sup>165</sup> David S. Levene zufolge bedeutet dies, dass der Leser permanent gefordert ist, das Geschehen zu durchdenken und somit einen Teil der Denkleistung selbst zu erbringen hat, die andernorts durch den Historiker geleistet wird.<sup>166</sup> Dies birgt für den Autor das Risiko einer falschen oder unerwünschten Erkenntnis seitens des Lesers. Levene verweist hier jedoch auf Ciceros Werke *De natura deorum* und *De divinatione*, beide Schriften haben ebenfalls kein eindeutiges Ende und lassen mehr oder weniger offen, was denn nun „richtig“ sei.<sup>167</sup> Einerseits weist dies Livius - Levene zufolge - als verantwortungsvollen Forscher aus, der keine unangemessenen Urteile fällt, andererseits könne der heutige Wissenschaftler unmöglich erkennen, was Livius selbst nun wirklich glaubte.<sup>168</sup> Ergänzend kann der Vorschlag von W. Liebeschuetz gewertet werden, Livius sei bewusst gewesen, dass einige historische Zusammenhänge so komplex gewesen seien,

<sup>159</sup> Einen Überblick bietet KAJANTO, *God*, 24-25.

<sup>160</sup> Zur Verwendung des Begriffs *fatum* durch Livius vgl. KAJANTO, *God*, 53-63.

<sup>161</sup> Zur Verwendung des Begriffs *fortuna* durch Livius vgl. KAJANTO, *God*, 63-100.

<sup>162</sup> Vgl. KAJANTO, *God*, 90-91.

<sup>163</sup> Vgl. DAVIES, *History*, 28-58.

<sup>164</sup> Dies betont auch LIEBESCHUETZ, *Position*, 45.

<sup>165</sup> Vgl. LEVENE, *Religion*, 78-103.

<sup>166</sup> Vgl. LEVENE, *Religion*, 25-30.

<sup>167</sup> Vgl. LEVENE, *Religion*, 11-12.

<sup>168</sup> Vgl. LEVENE, *Religion*, 29-30.

dass eine einfache Lösung dem Sachverhalt nicht angemessen gewesen wäre.<sup>169</sup> Jason P. Davies warnt jedoch davor, unsere eigenen Ressentiments gegenüber Wundern und Ähnlichem in Livius hineinzupinterpretieren und plädiert dafür, Livius nicht einen generellen Skeptizismus zu attestieren, sondern Skepsis in Einzelfällen.<sup>170</sup>

Konkrete Straftoderzählungen eines Einzelnen finden sich selten. Ein anschauliches Beispiel für den skeptischen Umgang des Livius mit dieser Thematik ist der Fall des Annius (Liv. 8.6): Dieser verachtet die Macht des Jupiter und stürzt unmittelbar darauf die Stufen des Tempels hinab. Livius fährt daraufhin fort, dass einige Autoren berichten würden, dass er an seinen Verletzungen gar gestorben sei, da dies aber nicht von allen überliefert werde, lasse er die Frage offen (Liv. 8.6.3). Direkt im Anschluss jedoch wertet Torquatus den Vorfall als göttliche Tat, was die Zustimmung der Menge findet.

Ein weiteres Beispiel findet sich im zehnten Buch (Liv. 10.40), wo ein *pullarius* die Auspizien vor einer Schlacht entgegen den Tatsachen positiv deutet. Er stirbt vor Beginn des Kampfes durch einen einzelnen Wurfspeer, der Vorfall wird von den Beobachtern als göttliche Strafe verstanden.

Livius wertet Liebeschuetz zufolge ferner die militärische Niederlage der Römer in der Schlacht an der Allia als Darstellung einer göttlichen Vergeltung für mangelnde Frömmigkeit, dies müsse der Leser jedoch implizit im Text erkennen, da Livius keine entsprechenden Aussagen macht.<sup>171</sup> Auch die Niederlage des Flaminius in der Schlacht am Trasimenischen See (Liv. 22.6) könnte durch einen aufmerksamen Leser auf dessen mangelnde Frömmigkeit zurückgeführt werden (Liv. 21.63). Das Vereiteln eines Brandanschlags auf die Stadt wird in einem Nebensatz Jupiter zugeschrieben, es wird lediglich vermerkt, dass die Täter bestraft wurden, Details werden nicht genannt (Liv. 4.45). Livius übernimmt dabei durchaus auch traditionelle Episoden, ohne diese umfassend zu verändern, so etwa die bereits bei Plutarch und Dionysios erwähnte Erzählung über Titus Latinus (Liv. 2.36).

Insgesamt lässt sich folgern, dass auch Livius das Motiv der göttlichen Strafe verwendete. Er tat dies jedoch mit größerer Zurückhaltung als hellenistische Autoren, was seinem grundsätzlichen Umgang mit religiösen Elementen entspricht.

---

<sup>169</sup> Vgl. LIEBESCHUETZ, Position, 46.

<sup>170</sup> Vgl. DAVIES, History, 21-61.

<sup>171</sup> Vgl. LIEBESCHUETZ, Position, 50.

## 4.2 Tacitus

Neben Livius ist auch das Werk des Tacitus von hoher historiografischer Bedeutung.<sup>172</sup> Stephan Schmal betont, dass die Götter keine allzu prominente Stellung im Werk des Tacitus einnehmen und folgert daher, dass sie das Leben eher mit beeinflussen, als es im absoluten Sinn zu lenken.<sup>173</sup> Auch Ronald Syme kommt zu dem Ergebnis, dass Tacitus die Macht der Götter zwar grundsätzlich anerkennt, diese für Tacitus jedoch ein eher marginales Thema sind.<sup>174</sup> Eine wichtige Rolle im Werk des Tacitus spielen die Prodigien.<sup>175</sup> Vorzeichen und göttlicher Zorn beziehen sich nicht ausschließlich auf das römische Volk, wie sich am Beispiel der Juden zeigt (hist. 5): Obwohl es mehrere Prodigien gegeben habe, hätten die Juden nicht in angemessener Weise mit Opfern reagiert, und das obwohl es in den alten Schriften der Priester (Tacitus wird hier nicht genauer) eindeutige Hinweise auf Herrscher aus dem Osten gäbe (hist. 5.13). Was dem jüdischen Volk widerfährt, ist somit letztlich eine Konsequenz des göttlichen Zornes für die mangelnde Verehrung. Zu bedenken ist hier in jedem Fall, dass die Juden aus Sicht des Tacitus ein gegnerisches Volk waren. Mit einer überspitzt negativen Darstellung ist daher zu rechnen. Die Darstellung des römischen Volkes wird unterstützt, indem die Juden als gottloses Volk dargestellt werden, das Riten vernachlässigt und nicht fähig ist, Vorzeichen richtig zu deuten. Die Einschätzung von Schmal bzgl. der Frage nach der Religiosität des Tacitus ist daher zu stützen:

„Der widersprüchliche Befund wird etwas verständlicher, wenn man zunächst bedenkt, dass dem Historiker die religiöse Ebene wohl nicht allzu wichtig war und dass seine eigene Position sich – zeitgemäß – irgendwo zwischen tradiertem Glauben und aufklärerischem Skeptizismus befand.“<sup>176</sup>

Hilfreich wäre ein Vergleich mit den Quellen des Tacitus, um beurteilen zu können, inwiefern diese ihn in diesen Thematiken beeinflussten. Da jedoch weite Teile der fraglichen Schriften fehlen, sind derartige Vergleiche generell kaum möglich.<sup>177</sup>

Tacitus selbst erklärt gleich zu Beginn seiner Historien, dass viele Unglück zeige, dass die Götter eher an die Bestrafung der Menschen dächten als an deren Glück (hist. 1.3). Der Zorn der Götter wird daher gelegentlich in Randbemerkungen erwähnt, jedoch nie ausführlich thematisiert (vgl. etwa hist. 2.38; ann. 13.17). Tacitus berichtet von

---

<sup>172</sup> Eine Einführung in das Werk des Tacitus bieten GEHRKE, Hans-Joachim: Tacitus – Historiker in bleierner Zeit, in: Stein-Hölkeskamp, Elke/Hölkeskamp, Karl-Joachim: Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt, München 2006, 385-400; MEHL, Geschichtsschreibung, 119-131; FLACH, Einführung, 190-256.

<sup>173</sup> Vgl. SCHMAL, Tacitus, 124-125.

<sup>174</sup> Vgl. SYME, Ronald: Tacitus, Bd. II, Oxford 1958, 521.

<sup>175</sup> Zur Verwendung der Prodigien bei Tacitus vgl. DAVIES, History, 154-165.

<sup>176</sup> SCHMAL, Tacitus, 124.

<sup>177</sup> Vgl. MEHL, Geschichtsschreibung, 128.

Vorzeichen/Prodigien, teils werden diese, wie auch bei Livius, etwas relativiert (vgl. hist. 1.10; 1.86; 2.50; 4.26; ann. 13.58). Nicht immer werden sie dabei als Legende abgetan (vgl. hist. 1.3; 4.78; 4.81; ann. 15.47; 12.43; 12.64; 16.13). Mehrfach werden historische Ereignisse als Zufall gewertet.<sup>178</sup> Zufälle und göttliches Handeln schließen einander nicht aus, sie können bei Tacitus problemlos koexistieren.<sup>179</sup> Der Begriff *fatum* kann bei Tacitus auch einen natürlichen Tod im Gegensatz zum Suizid bezeichnen.<sup>180</sup> Er spricht offen aus, dass es Menschen gäbe, die glauben, alles würde von den Göttern bestimmt, andere hingegen sähen menschliches Tun und den Zufall stärker als Ursache (ann. 6.22). Seine eigene Ansicht jedoch bringt Tacitus hier nicht zum Ausdruck. An anderer Stelle spricht er auch von der Gleichgültigkeit der Götter gegenüber Tugend bzw. Vergehen (ann. 16.33).

Bemerkungen über die *ira deorum*, ihre mangelnde Besänftigung durch die Römer und den Verfall der Sitten ziehen sich wie ein roter Faden durch das Werk des Tacitus.<sup>181</sup> Dabei geht Tacitus jedoch nicht von einem direkten Prinzip von Ursache und Wirkung aus, d. h. es wird nicht der Einzelne für seine eigenen Vergehen bestraft, vielmehr hat mangelnde Verehrung früher oder später Unglück zur Folge, das jedoch jeden treffen kann.<sup>182</sup> Der Brand des Kapitols ist schließlich der Gipfel der Berichte von Morden und moralischem Verfall. Wer letztlich das Feuer verursacht, ist nicht bekannt, Tacitus spricht davon, dass mehrere Versionen im Umlauf wären (hist. 3.71). Er bewertet den Brand des Kapitols als das *luctuosissimum foedissimumque* seit der Gründung Roms, da es sich um den Sitz Jupiters handele (hist. 3.72). Tacitus verweist explizit darauf, dass dies *furore principum* geschehen sei (hist. 3.72). Davies betont jedoch, dass die Darstellung des Tacitus hier den Verfall der Sitten als Ursache suggeriere, ursächlich sei dabei jedoch nicht der Mangel an „Benehmen“, sondern der Zorn der Götter, der nicht ausreichend besänftigt worden sei.<sup>183</sup> In hist. 4.53 wird mit dem Wiederaufbau begonnen, in hist. 4.78 kann daraufhin berichtet werden, dass die Götter in der Schlacht entscheidend halfen. Strafe wird hier nicht als Vergeltung für den Einzelnen gesehen, sondern trifft das römische Volk kollektiv. Im Rahmen des von Tacitus geschilderten Sittenverfalls würde sich das Strafmotiv zur Unterstützung seiner Aussage anbieten, das Fehlen häufiger Hinweise auf einen Tun-Ergehen-Zusammenhang für den Einzelnen

<sup>178</sup> Zum Zufall bei Tacitus vgl. SCHMAL, Tacitus, 125-128, er verweist dabei etwa auf hist. 3.11.

<sup>179</sup> Vgl. DAVIES, History, 170-171.

<sup>180</sup> Vgl. DAVIES, History, 171-172.

<sup>181</sup> Vgl. DAVIES, History, 193-206; SCOTT, RUSSELL T.: Religion and Philosophy in the Histories of Tacitus, Rome 1968 (PMAAR 22), 48-53.

<sup>182</sup> Vgl. DAVIES, History, 205-206.

<sup>183</sup> Vgl. DAVIES, History, 208.

zeigt jedoch, dass Tacitus hier eine Möglichkeit nicht nutzt. Stattdessen betont er, dass ein potentiell vernichtendes Urteil des Historikers abschreckend wirke (ann. 3.65.1).<sup>184</sup>

Tacitus berichtet auch einmal von einer individuellen Strafe, dies geschieht jedoch im Rahmen der Wiedergabe einer Legende: Skydrothemis wird durch Träume und Krankheiten und nicht näher spezifizierte Katastrophen von den Göttern zu einer angemessenen Entscheidung gedrängt (hist. 4.84). Die gesamte Episode ist jedoch sehr knapp gehalten und nicht ausgestaltet.

Das in der römischen Historiografie häufige Motiv vom schmachvollen Ende des schlechten Kaisers verwendet auch Tacitus:<sup>185</sup> Tiberius etwa wird am Ende erstickt (ann. 6.50 f.). Er ist dabei jedoch eine Ausnahme, da Tacitus dieses Motiv nur sehr selten verwendet. Ihm ist mehr an vorbildlichen Toden gelegen, wie auch Plutarch zeigt er am Beispiel des Otho, wie ein schlechtes Leben durch einen ehrenvollen Tod aufgewertet werden kann.<sup>186</sup> Tobias Arand zeigt deutlich, dass der Tod des Vitellius als Gegenbild zum Ende des Otho gesehen werden kann; Vitellius stirbt feige und unwürdig.<sup>187</sup> Vitellius blickt vor seinem Tod jedoch auf den lacus Curtius, wo auch Galba ermordet wurde (hist. 1.41). Russell T. Scott meint hier einen Bezug zur Legende vom Selbstopfer des Marcus Curtius zu sehen, das die Beziehung zu den Göttern wieder herstellen soll: Während Letzteres den Spalt schließen sollte und die Bedrohung abwendete, eröffnet der Tod des Galba ein Jahr der römischen Selbstzerstörung, das mit dem Tod des Vitellius endet.<sup>188</sup> Beide Todesfälle zeigen den Kontrast der Verhältnisse zum Opfer des Curtius, zu seiner heroischen Haltung und der Bedeutung, die der Besänftigung der Götter zugemessen wurde und veranschaulichen daher den Verfall.<sup>189</sup> Wie auch bei Livius fehlt jedoch eine Klassifikation oder Deutung durch den Autor, die das Geschehen explizit als göttliche Intervention identifiziert. Der Leser ist auch hier gehalten, seine eigenen Schlussfolgerungen zu ziehen. Tacitus kennt das Motiv göttlicher Strafe, verwendet es jedoch selten für individuelle Strafen, auch der Tun-Ergehen-Zusammenhang spielt in seinem Werk keine wesentliche Rolle. Das Motiv wird nicht systematisch entfaltet, sondern nur punktuell eingesetzt.

---

<sup>184</sup> Auch Gehrke betont, dass Tacitus hier seine Aufgabe als Historiker sieht vgl. GEHRKE, Tacitus, 386.

<sup>185</sup> Zum Ende des schlechten Kaisers bei Tacitus vgl. ARAND, Ende, 130-135; zum Ansatz von Arand im Allgemeinen siehe Kap. 5.4.2.

<sup>186</sup> Vgl. ARAND, Ende, 132; hist. 2.47-49; Flach hat hier darauf hingewiesen, dass Tacitus dazu Fakten selektierte und modifizierte, um seine Absichten entsprechend zu unterstützen vgl. FLACH, Einführung, 213.

<sup>187</sup> Vgl. ARAND, Ende, 134; hist. 3.84 f.

<sup>188</sup> Vgl. SCOTT, Religion, 56-58.

<sup>189</sup> So auch SCOTT, Religion, 61-62.

#### 4.3 Resümee

Für einen direkten Vergleich mit der Apostelgeschichte ist das Werk des Livius nur bedingt geeignet. Der fehlende Ansatz einer allumfassenden Gerechtigkeit sowie die nicht eindeutig zu klärende Frage nach den religiösen Ansichten des Livius zeigen deutlich den Unterschied zum Werk des Lukas. Die Existenz Gottes und seines Wirkens in der Welt standen für Lukas außer Zweifel. Daher legt er dem Leser sein Geschichtsverständnis klar und unmissverständlich vor. Livius hingegen legt nicht alles für den Leser fest und verzichtet daher auf explizite Klassifikationen der Vorfälle.

Auffällig ist das Fehlen einer allumfassenden Gerechtigkeit bei beiden Autoren. Während in den hellenistischen Werken die göttliche Vorsehung für Gerechtigkeit sorgte (vgl. Kap. 2), ist diese Vorstellung hier deutlich weniger ausgeprägt. Damit aber nimmt die Bedeutung des Straftodes von Einzelpersonen ab, da der Fokus nicht auf der individuellen Vergeltung liegt. Fehlt eine allumfassende Gerechtigkeit, so muss auch nicht jedes Unrecht gerächt werden. Vielmehr wird bisweilen die kollektive Vergeltung thematisiert. Es finden sich zwar auch Einzelfälle individueller Retribution, jedoch seltener und wenig ausgestaltet. Gerade bei Tacitus richtet sich der Zorn der Götter häufig gegen Rom, die Götter agieren in der Geschichte, sie strafen, zumeist jedoch eher kollektiv als individuell. Bedenkt man, dass beide Autoren die Geschichte Roms, verbunden mit der Frage nach dem Verfall der Sitten, zum Thema hatten, wird auch die geringere Bedeutung des individuellen Schicksals verständlich.

## 5 Straferzählungen in der Apostelgeschichte

### 5.1 Die Apostelgeschichte als Historiografie

Für ein angemessenes Verständnis der Straftodproblematik ist es unumgänglich, zunächst das lukanische Gesamtwerk in seinem literarischen Kontext zu verorten. Es gilt zu betonen, dass antike Historiografie nicht nach den heutigen wissenschaftlichen Standards arbeitete, sondern auch literarische Züge hatte. Es muss daher nach dem literarischen Ansatz des Lukas gefragt werden, auch im Hinblick auf Historizität und Glaubwürdigkeit, dabei ist auch die Frage nach dem Genre zu bedenken.

#### 5.1.1 Das Genre der Apostelgeschichte

Das Genre der Apostelgeschichte ist umstritten, einige Überlegungen dazu jedoch für diese Arbeit unvermeidlich, da nur so gewährleistet werden kann, dass die literarischen Konventionen des zugehörigen Genres angemessen berücksichtigt werden.<sup>190</sup> Meist wird der zweite Teil des lukanischen Doppelwerks zu den Historiografien gerechnet.<sup>191</sup> Lukas benutzte hellenistische Methoden und Techniken, um auf den kulturellen Kontext seiner Leserschaft Rücksicht zu nehmen (s.u.).<sup>192</sup> Lukas selbst muss über hellenistische

---

<sup>190</sup> Einen Einblick in die grundsätzliche Problematik der möglicherweise nicht identischen Genres der beiden lukanischen Werke bietet MARSHALL, Ian Howard: Acts and the Former Treatise, in: Winter, Bruce W./Clarke, Andrew D. (Hg.): The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting, Grand Rapids, Mich. 1993 (The Book of Acts in Its First Century Setting 1), 163-182; zur Frage der Gattung der Apostelgeschichte: WEDDERBURN, Alexander J. M.: Zur Frage der Gattung der Apostelgeschichte, in: Cancik, Hubert (Hg.): Geschichte – Tradition – Reflexion. Bd. 3: Frühes Christentum. FS Martin Hengel, Tübingen 1996, 303-322; für eine narrative Einheit plädiert das doppelbändige Werk von TANNEHILL, Robert C.: The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation (Foundations and facets), Bd.1: The Gospel According to Luke, Philadelphia u. a. 1986, Bd. 2: The Acts of the Apostles, Philadelphia u. a. 1990; bei allen Gemeinsamkeiten jedoch auch nicht die Eigenständigkeit aus dem Blick zu verlieren ist der Ansatz von PARSONS, Mikeal Carl/PERVO, Richard I.: Rethinking the Unity of Luke and Acts, Minneapolis 1993.

<sup>191</sup> Zur Einführung in die Thematik vgl. BACKHAUS, Knut: Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, in: Backhaus, Knut/Häfner, Gerd: Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2009 (BThSt 86), 30-66; FREY, Jörg: Fragen um Lukas als Historiker und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte. Eine thematische Annäherung, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 1-26; SCHRÖTER, Jens: Zur Stellung der Apostelgeschichte im Kontext der antiken Historiographie, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 27-47; van UNNIK, Willem Cornelis: Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography, in: Kremer, Jacob (Hg.): Les Actes des Apôtres. Traditions, rédactions, théologie, Gembloux 1979 (BETHL 48), 37-60; ferner: BACKHAUS, Knut: Asphaleia. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses, in: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hg.): Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation, Zürich 2012 (ATHANT 102), 79-108; eine Einführung in einige im Verlauf der Forschungsgeschichte wichtige Ansätze gibt ROTHSCILD, Clare K.: Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography, Tübingen 2004 (WUNT II 175), 24-59.

<sup>192</sup> Zur ersten Einführung in die Thematik vgl. neben PLÜMACHER, Eckhard: Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte, Göttingen 1972 (StUNT 9), AUNE, David E.: The New Testament in Its Literary Environment, Philadelphia 1987 (LEC 8), 77-157 sowie, wenn auch teilweise



Bildung verfügt haben. Dies zeigt sich nicht nur an der Verwendung des Aratuszitates in Apg 17,28, sondern auch an der Kenntnis der Progymnasmata, der Übungen in der Rhetorikausbildung,<sup>193</sup> und an der Verwendung des üblichen Briefformulars in Apg 15,23 und Apg 23,26.<sup>194</sup> Paulus wird als jemand dargestellt, der über klassische griechische Bildung verfügt, Eckhard Plümacher meint sogar Reminiszenzen an Sokrates zu erkennen.<sup>195</sup> Ein wichtiger Beleg für den historiografischen Anspruch des Lukas sind die in Apg enthaltenen Reden, die den literarischen Konventionen hellenistischer Geschichtsschreibung entsprechen.<sup>196</sup> Sie dienen Lukas dazu seine Aussageabsichten sowie den Charakter des Genres zu unterstreichen und sind somit ein nachhaltiges Indiz für die lukanische Absicht, Geschichte zu schreiben.<sup>197</sup> Plümacher verweist hier insbesondere auch auf die Verwendung der Begriffe πράγματα und δῆγησις, die historiografische Absichten erkennen lassen.<sup>198</sup>

Eine wichtige Aufgabe des Historikers bestand darin, durch geeignete Anordnung des Stoffes die Gesamtaussage des Werkes herauszuarbeiten.<sup>199</sup> Lukas selbst versichert seiner Leserschaft im Proömium zu seinem Evangelium, dass er sorgfältig und wohlgeordnet alles aufschreiben werde (Lk 1,3), und erhebt damit einen Anspruch auf Zuverlässigkeit.

Im Hellenismus entwickelte sich, im Gegensatz zu den wenig leserfreundlichen Werken des Thukydides und Polybios, eine stärkere Leserorientierung, der auch die vermehrte Übernahme dramatischer und biografischer Elemente geschuldet ist, um den Leser

---

veraltet, so dennoch immer noch lesenswert: DIBELIUS, Martin: Der erste christliche Historiker, in: Ders.: Aufsätze zur Apostelgeschichte, Hg. v. Greeven Heinrich, Göttingen 1951 (FRLANT 60=Nf.42), 108-119.

<sup>193</sup> Eine eher grundlegende Einführung in die Thematik der Progymnasmata bietet PARSONS, Mikeal C.: Luke and the *Progymnasmata*: A Preliminary Investigation into the Preliminary Exercise, in: Penner, Todd C./Stichele, Caroline Vander (Hg.): Contextualising Acts. Lukan Narrative and the Graeco-Roman Discourse, Atlanta, Ga. 2003 (SBL 20), 43-63.

<sup>194</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 10.

<sup>195</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 18-20.

<sup>196</sup> Zu den Reden in Apg vgl. DIBELIUS, Martin, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, in: Dibelius, Martin: Aufsätze zur Apostelgeschichte, Hg. v. Greeven, Heinrich, Göttingen 1951 (FRLANT 60=Nf.42), 122-162; PLÜMACHER, Lukas, 10-12 sowie 32-79.

<sup>197</sup> Vgl. hierzu ferner PLÜMACHER, Eckhard: Die Missionsreden der Apostelgeschichte und Dionys von Halikarnass, in: Ders.: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Hg. v. Schröter, Jens/Brucker, Ralph, Tübingen 2004 (WUNT 170), 109-133.

<sup>198</sup> Vgl. PLÜMACHER, Eckhard: Die Apostelgeschichte als Monographie, in: Ders.: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Hg. v. Schröter, Jens/Brucker, Ralph, Tübingen 2004 (WUNT 170), 1-14, 3, ferner zum Begriff δῆγησις kurz aber prägnant MÜLLER, Christoph Gregor: Δῆγησις nach Lukas. Zwischen historiographischem Anspruch und biographischem Erzählen, in: Schmeller, Th. (Hg.): Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, Göttingen 2009 (NTOA 69), 95-126, 105-106.

<sup>199</sup> Vgl. BACKHAUS, Asphaleia, 93.

besser ansprechen zu können.<sup>200</sup> Diese ist auch für das lukanische Doppelwerk anzunehmen (s.u.). Aus der fraglichen Zeit ist mit Lukians *Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν* auch eine programmatische Schrift über Geschichtsschreibung erhalten, diese ist in ihrer Interpretation jedoch nicht völlig unumstritten.<sup>201</sup> Eine Rekonstruktion der historiografischen Maßstäbe ist daher mangels einer ausreichenden Anzahl historiografischer wie theoretischer Werke nur eingeschränkt möglich.

In Anlehnung an das Evangelium wurde auch erwogen, Apg stärker als Biografie<sup>202</sup> oder als Werk eines Genres sui generis<sup>203</sup> zu lesen. Charles H. Talbert verweist auf die Philosophenbiografien, die neben der Vita des Gründers auch Material über dessen Schüler enthalten würden.<sup>204</sup> Auch Loveday Alexander steht – in Anlehnung an Talbert – der Verortung von Apg unter den Historiografien deutlich skeptischer gegenüber und erwägt stattdessen eine Art Fachprosa, sie verweist dabei insbesondere auf die Proömien, die ihrer Ansicht nach kaum zu historiografischen Werken passen würden, und die damit verbundene Erwartungshaltung der Leserschaft: Da das zweite Proömium keinen Genrewechsel signalisiere, gehe der Leser – nach Alexander – auch nicht von einem solchen aus.<sup>205</sup> Dies wurde von Michael Wolter kritisiert, der darauf verweist, dass die beiden Proömien des lukanischen Doppelwerkes mit den literarischen Konventionen der damaligen Historiografie in Einklang gebracht werden können.<sup>206</sup>

<sup>200</sup> Vgl. HOSE, Martin: „Exzentrische“ Formen der Historiographie im Hellenismus, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 182-213.

<sup>201</sup> Vgl. den kritischen Ansatz von ROTHSCILD, Clare K.: Irony and Truth: The Value of *De Historia Conscribenda* for Understanding Hellenistic and Early Roman Period Historiographical Method, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 277- 291; zur positiven Würdigung vgl. SCHRÖTER, Stellung, 36-40; sowie die grundlegende Schrift von AVENARIUS, Gert: Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung, Meisenheim/Glan 1956.

<sup>202</sup> Eine gute Einführung in die Problematik bietet TALBERT, Charles H.: The Acts of the Apostles: Monograph or "Bios"?, in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature, and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 58-72; als knappe Einführung in die griechisch-römische Biografie bietet sich an: AUNE, David E.: Greco-Roman Biography, in: Ders. (Hg.): Greco-Roman Literature and the New Testament. Selected Forms and Genres, Atlanta, Ga. 1988 (SBL 21), 107-126.

<sup>203</sup> Vgl. WEDDERBURN, Gattung, 303-312; so auch MARSHALL, Treatise, 182.

<sup>204</sup> Vgl. TALBERT, Charles H.: Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts, Missoula, Mont. 1974 (SBL MS 20), 125-136, dies wurde jedoch von Plümacher nachhaltig kritisiert vgl. PLÜMACHER, Monographie, 1-2.

<sup>205</sup> Zum Ansatz von Alexander: ALEXANDER, Loveday: The Preface to Acts and the Historians, in: Dies.: Acts in Its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles, London, New York, 2007 (LNTS 289), 21-42; sowie ALEXANDER, Loveday: Acts and Ancient Intellectual Biography, in: Dies.: Acts in Its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles, London, New York, 2007 (LNTS 289), 43-68; als (zwar nach ihren Absichten ausgewählten) Einblick in Proömien anderer Autoren empfiehlt sich ALEXANDER Loveday: The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1, Cambridge 1993 (SNTS 78), 23-101.147-167.

<sup>206</sup> Vgl. WOLTER, Michael: Die Proömien des lukanischen Doppelwerks (Lk 1,1-4 und Apg 1,1-2), in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und

Biografische Züge kommen jedoch, gerade im Hinblick auf Paulus, zur Geltung. Antike Biografien zielten stärker auf die charakterliche Darstellung als auf eine systematische Darstellung der Lebensereignisse.<sup>207</sup> Daher wäre eine biografische Komponente kein Widerspruch zu den Absichten einer Historiografie, die gleichfalls den Leser zu bilden suchte und ebenfalls naturgemäß episodische Züge hatte. Da historiografische Werke ebenfalls das Leben bedeutender Personen behandelten, waren die Grenzen zwischen beiden Genres ohnehin fließend; Historiografie erhob stärker den Anspruch der Vollständigkeit, während Biografie wohl stärkere Tendenzen zum Episodischen hatte.<sup>208</sup> Dabei ist insbesondere zu bedenken, dass Lukas auch alttestamentliche Schriften zum Vorbild nehmen wollte und daher ohnehin durch mindestens ein anderes Genre beeinflusst wurde.<sup>209</sup> Es spricht somit nichts gegen einen historiografischen Ansatz mit biografischen Zügen.<sup>210</sup>

Richard I. Pervo möchte Apg näher unter den Romanen verorten,<sup>211</sup> gerade in der Erzählung vom Schiffbruch des Paulus (Apg 27) sind romanhafte Züge durchaus erkennbar.<sup>212</sup> Dies sollte jedoch nicht dazu führen, dass das Werk des Lukas als bloße Unterhaltungsliteratur ohne kerygmatischen Anspruch gewertet wird. Anschaulichkeit und Lebendigkeit sind wichtige stilistische Elemente, dennoch würde man den historiografischen Ansatz des Lukas zu wenig würdigen, wenn man sein Werk auf einen Roman reduzieren würde. Wo romanhafte Züge gegeben sind, ist vielmehr an die Umsetzung des historiografischen Anspruchs des *movere* und *delectare* zu denken.<sup>213</sup>

---

frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 476-494; gegen eine Einstufung von Apg als Biografie spricht sich auch Frey aus, FREY, Fragen, 16; sowie SCHRÖTER, Stellung, 28; AUNE, Environment, 78-79.

<sup>207</sup> Einen knappen Einblick in die antike Biografie bietet BARR, David L./WENTLING, Judith L.: The Conventions of Classical Biography and the Genre of Luke-Acts: A Preliminary Study, in: Talbert, Charles H. (Hg.): Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar, New York 1984, 63-88. Vgl. zur grundsätzlichen Problematik der Abgrenzung SCHEPENS, Guido: Zum Verhältnis von Biographie und Geschichtsschreibung in hellenistischer Zeit, in: Erler, Michael/Schorn, Stefan (Hg.): Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26-29. Juli 2006 in Würzburg. Berlin, New York 2007 (Beiträge zur Altertumskunde 245), 335-361.

<sup>208</sup> Vgl. BARR, Conventions, 70-71.

<sup>209</sup> So auch BARR, Conventions, 76.

<sup>210</sup> Vgl. TAYLOR, Justin: The Acts of the Apostles as Biography, in: McGing, Brian/Mossmann, Judith (Hg.): The Limits of Ancient Biography, Swansea 2006, 77-88; MÜLLER, Διήγησις, 124-125.

<sup>211</sup> Vgl. PERVO, Richard I.: Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles, Philadelphia, Pa. 1987, insbes. 50-54; PERVO, Richard I.: Acts. A commentary, Hg. v. Attridge, Harold W., Minneapolis 2009 (Hermeneia), 14-18, 645; eine knappe Einführung in den antiken Roman bietet HOCK, Ronald F.: The Greek Novel, in: Aune, David E. (Hg.): Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres, Atlanta, Ga. 1988 (SBL 21), 127-146.

<sup>212</sup> Siehe Kap. 5.8.

<sup>213</sup> Vgl. BACKHAUS, Lukas, 37.

Wenn das Proömium der Apostelgeschichte (Apg 1,1-3) auch auf das Lukasevangelium zurückverweist, so grenzt es diese doch auch vom Evangelium ab.<sup>214</sup> Es spricht daher vieles dafür, die Plümachersche These von der historischen Monografie zu stützen.<sup>215</sup> Lukas wählte den Ansatz der mimetischen Geschichtsschreibung und setzte daher auch auf eine emotionale Beeinflussung seines Lesers.<sup>216</sup> Eine starke Tendenz zu narrativen Elementen ist vor allem im hinteren Teil des Werkes in jedem Fall deutlich spürbar. Auch wenn Heilsgeschichte kein klassisches Thema paganer griechischer Historiografie gewesen sein mag, wie Arnaldo Momigliano betont,<sup>217</sup> so ist dies dennoch das, was Lukas berichten wollte. Da er die neue Bewegung des Christentums in seinem kulturellen Kontext verorten wollte, war eine rein hagiografische Schrift nicht angemessen. Wie die meisten Historiker war auch Lukas in rhetorischen Techniken versiert;<sup>218</sup> es ist daher mit einer gezielten Unterstützung seiner Aussageabsichten durch geeignete Stoffanordnung, Schaffung von Parallelen und anderen Stilmitteln zu rechnen. Es ist anzunehmen, dass Lukas dabei im Wesentlichen so verfährt wie Lukian von Samosata es für angemessen hält. Dieser warnt vor einer zu dominanten Verwendung von rhetorischen Elementen in der Geschichtsschreibung, vielmehr müsse der Autor das Material, das ihm vorliegt, kunstvoll gestalten, sodass es dem Leser deutlich vor Augen tritt.<sup>219</sup> Lukian drückt dies durch das Beispiel des Bildhauers aus, der auf den bereits vorliegenden Stein angewiesen sei und dessen Kunst es sei, diesen so zu bearbeiten, dass aus ihm ein Kunstwerk werde; der Historiker müsse entsprechend durch Anordnung und anschauliche Darstellung das Geschehen vor den Augen des Lesers lebendig werden lassen.<sup>220</sup>

<sup>214</sup> So etwa SCHRÖTER, Jens: Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte, in: Ders.: Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, Tübingen 2007 (WUNT 204), 223-246, 231.

<sup>215</sup> Vgl. PLÜMACHER, Monographie 1-14; ferner PALMER, Darryl W.: Acts and the Ancient Historical Monograph, in: Winter, Bruce W./Clarke, Andrew D. (Hg.): The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting. Vol. 1, Grand Rapids, Mich. 1993, 1-29.

<sup>216</sup> Vgl. PLÜMACHER, Eckhard: *τεράτεια*. Fiktion und Wunder in der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung und in der Apostelgeschichte (1998), in: Ders.: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Hg. v. Schröter, Jens/Brucker, Ralph, Tübingen 2004 (WUNT 170), 33-83.

<sup>217</sup> Vgl. MOMIGLIANO, Arnaldo: Greek Culture and the Jews, in: Finley, Moses I. (Hg.): The Legacy of Greece. A new Appraisal, Oxford 1981, 155-184, 178.

<sup>218</sup> Vgl. ROTHSCILD, Luke-Acts, sie zeigt dies anhand der bewussten Verwendung von Parallelen, Prophezeiungen und Authentifizierungsstrategien.

<sup>219</sup> Vgl. Lukian. hist. conscr. 51, *Hervorhebung durch die Verfasserin.*

<sup>220</sup> Vgl. Lukian. hist. conscr. 51.

### 5.1.2 Der historiografische Stil des Lukas näher betrachtet

Das lukanische Doppelwerk folgt keinem universalgeschichtlichen Ansatz, vielmehr beschränkt es sich auf eine bestimmte Epoche oder, anders gesagt, auf das Leben des Jesus von Nazareth und auf die Anfänge der Kirche. In jedem Fall aber wird deutlich, dass Lukas bemüht ist, sein Werk in der Weltgeschichte zu verankern. Dies zeigt sich bereits am Beginn des Lukasevangeliums, wo der lukanische Schriftsteller für den Zeitpunkt der Geburt Jesu nicht nur den Namen des Kaisers, sondern auch den des Statthalters von Syrien, explizit aufführt. Auch im Rahmen des Prozesses gegen Paulus werden stets die jeweiligen Machthaber namentlich identifiziert. Somit wird das biblische Geschehen in größere politische Zusammenhänge eingeordnet. Lukas konzentriert sich auf eine Epoche, diese aber ist für ihn von entscheidender „Weltbedeutung“.<sup>221</sup> Untypisch für antike Historiografie ist zunächst das Fehlen politischer oder militärischer Themen, dies ist jedoch im Hinblick auf die Aussageabsichten des Lukas verständlich, da ihm weniger daran gelegen war, über weltliche Schlachten zu berichten, als vielmehr den Siegeszug der Frohen Botschaft der *memoria* anzuvertrauen und den Leser zu einem Leben als Christ zu befähigen. Gerade in den ersten Kapiteln schildert Lukas, besonders durch die Gütergemeinschaft, das Bild einer idealen Urgemeinde und greift damit das Bild einer idealen Polis auf.<sup>222</sup>

Was die genauere Form der Historiografie anbelangt, so versucht David L. Balch Apg als politische Geschichtsschreibung zu verstehen, erntete dafür jedoch Kritik.<sup>223</sup> Geschichtsschreibung hatte zur Zeit des Lukas zumeist ein mimetisches Element und war daran interessiert, den Leser zu erfreuen und auch emotional zu bewegen.<sup>224</sup> Eine ähnliche Einschätzung findet sich bei Plümacher, der aufgrund des Erzählstils eine Verortung in der mimetischen Geschichtsschreibung vorschlägt, die durchaus zur Psychagogie im Sinne einer Erziehung des Lesers fähig war.<sup>225</sup> David E. Aune versteht Apg als „general history“, d. h. als die Erfahrung einer Gruppierung von ihren Anfängen

---

<sup>221</sup> So auch JERVELL, Jacob: The future of the past: Luke's vision of salvation history and its bearing on his writing of history, in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature, and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 104-126, 112.

<sup>222</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 16-18.

<sup>223</sup> Vgl. BALCH, David L.: Comments on the Genre and a Political Theme of Luke-Acts: A Preliminary Comparison of Two Hellenistic Historians, in: SBLSP 28 (1989), 343-361; kritisch dazu van UNNIK, Luke, 39.

<sup>224</sup> Vgl. BACKHAUS, Knut: Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-reichsrömischen Geschichtsschreibung, in: Backhaus, Knut/Häfner, Gerd: Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2009 (BThSt 86), 1-29, 13-20.

<sup>225</sup> Vgl. PLÜMACHER, *τερατεία*, PLÜMACHER, Eckhard: Cicero und Lukas, in: Ders.: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Hg. v. Schröter, Jens/Brucker, Ralph, Tübingen 2004 (WUNT 170), 15-32.

bis in die jüngere Vergangenheit.<sup>226</sup> In eine ähnliche Richtung weist der Vorschlag von Hubert Cancik, Apg als Institutionsgeschichte zu verstehen.<sup>227</sup> Sterling betont besonders das apologetische Moment<sup>228</sup> und bezieht sich damit auf das Bewusstsein des Lukas für die Positionierung der Gruppierung in ihrer Umwelt sowie ggf. nötige Anpassungsprozesse. Daniel Marguerat hingegen versucht, Apg in Anlehnung an Ricoeur als poetische Geschichtsschreibung zu bestimmen.<sup>229</sup>

Als Grundlage für diese Arbeit empfiehlt sich der Ansatz von Knut Backhaus:

„Im Modus apologetischer Geschichtsschreibung zeichnet Lukas in der Apostelgeschichte das Gedächtnisbild des Urchristentums, genauer: ein bewegtes und bewegendes Gedächtnisgemälde von Herkunft und Anfang des Christentums. Er verankert die relationale Erinnerung in der „objektiven“ Tiefe einer Erstepoche, um seiner Gemeinschaft auf einem lebhaften Forum konkurrierender religiöser Selbstdefinitionen die altbiblische Herkunft sichtbar zu machen, die Stiftungs memoria zu vergegenwärtigen, die bleibende Attraktivität vor Augen zu führen und so ihrer Gegenwart verbindliche Identität zu geben. Anders gesagt: Er entwirft die intentionale Geschichte der werdenden Kirche. Es ist diese Intentionalität, die seine Geschichtsschreibung als konstruktives Ordnungshandeln verstehen lässt.“<sup>230</sup>

### 5.1.3 Einige historiografische Elemente im Einzelnen

Im Gegensatz zu anderen Historiografen<sup>231</sup> gibt Lukas, mit Ausnahme des knappen und eher formelhaften Proömiums keine expliziten Kommentare zu seiner Methode und seinem Geschichtsverständnis. Naheliegend wäre hier der Einfluss der jüdischen Geschichtsschreibung bzw. des Alten Testaments: Gerade in den Texten des Pentateuchs und im deuteronomistischen Geschichtswerk fehlen ebenfalls Hinweise auf den Autor und entsprechende Reflexionen. Zieht man nun noch die Verwendung des lukanischen Werkes in Gemeinde und Mission in Betracht, so ist es möglich, dass Lukas Autorenkommentare als störend empfunden hätte, gerade wenn man bedenkt, dass die Emmausjünger eine Art programmatischer Metapher für Apg darstellen. Für ein brennendes Herz und ein unaufhörliches sich Ausbreiten der Botschaft scheinen

---

<sup>226</sup> Vgl. AUNE, Environment, 88-89.

<sup>227</sup> Vgl. CANCIK, Hubert: Das Geschichtswerk des Lukas als Institutionsgeschichte. Die Vorbereitung des Zweiten Logos im Ersten, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 519-538.

<sup>228</sup> Vgl. STERLING, Historiography, 311-389; einen Einblick in die Forschungsdiskussion zum Thema bietet ALEXANDER, Loveday C. A.: The Acts of the Apostles as an Apologetic Text, in: Dies.: Acts in Its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles, London, New York, 2007 (LNTS 289), 183-206.

<sup>229</sup> Vgl. MARGUERAT, Daniel: The First Christian Historian. Writing the „Acts of the Apostles“, New York 2002 (MSSNTS 121), 155; hierbei handelt es sich um eine geringfügig erweiterte Version von: Ders.: La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5,1-11) dans la stratégie narrative de Luc, in: NTS 39 (1993), 209-226, 8-10.

<sup>230</sup> BACKHAUS, Lukas, 30-66, 31.

<sup>231</sup> Etwa Thuk. 1.22; Pol. 2.56.1-12; 12.7; 12.12; 15.36; 36.1-5; Ios. ant. Iud. 1.1-26; bell. Iud. 1.1-30. Plut. Arist. 1; Phok. 4.1; Arat. 38.7-8; vgl. ferner Kap. 2.

methodische Abhandlungen oder eingestreute Zweifel des Autors eher kontraproduktiv zu sein. Lukas schreibt Heilsgeschichte. Ziel ist es, den göttlichen Plan und das göttliche Wirken in Jesus und der Kirche zu erklären, hierzu bedarf es des Heiligen Geistes. Dieser ist die treibende Kraft. Es ist nicht auszuschließen, dass dabei die Bescheidenheit bzw. christliche Demut eine Rolle gespielt haben mag, wie Willem Cornelis van Unnik vorschlägt.<sup>232</sup> In jedem Fall kann man daher nur versuchen, die Meinung des Lukas aus dem Text zu ersehen, die fehlenden direkten Aussagen stellen eine gewisse Barriere für die Deutung der lukanischen Absichten dar.

In diesem Kontext ist auch die Frage des Erzählstils von Bedeutung. Während Lukas im Rahmen der Proömien einen auktorialen Erzählstil anzuschlagen scheint, „verschwindet“ die Gestalt des Lukas sowohl im Evangelium wie auch in der Apostelgeschichte. Einwürfe und Kommentare eines auktorialen Erzählers waren durchaus üblich,<sup>233</sup> sie suggerieren eine gewisse Distanz und Objektivität des Autors, gerade im Hinblick auf sein Urteilsvermögen. Somit kann der Autor auch Zweifel und Skepsis äußern und damit eine kritische Distanz erzeugen.<sup>234</sup> Dem Leser wird es selbst überlassen, ein angemessenes Urteil aus den Vorfällen zu ziehen, welches jedoch stets von Darstellungsweise und Stoffauswahl des Autors beeinflusst ist.<sup>235</sup> Plutarch etwa benennt Befürworter und Gegner sowie entsprechende Argumente für bzw. gegen eine Begegnung Alexanders mit den Amazonen.<sup>236</sup> Was auch immer Lukas über das Wirken Gottes in der Welt zum Ausdruck bringen will, muss er implizit kommunizieren. Für die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass ein Tod durch die Textgestaltung als Straftod erkennbar sein muss, da Lukas davon absieht, ihn durch Kommentare als solchen zu identifizieren.

Ein weiteres Element der hellenistischen Geschichtsschreibung ist die Imitatio oder μίμησις.<sup>237</sup> Der Autor imitiert dabei den Sprachstil (und somit ein Stück weit die

<sup>232</sup> Vgl. van UNNIK, Luke, 47-48.

<sup>233</sup> Herodot etwa bringt zum Ausdruck, dass er den wahren Grund nicht kennt wie etwa in Historien 7.189.3; in 1.5.3 enthält er sich eines Urteils, da er ein solches nicht für möglich hält; er legt nach verschiedenen Thesen seine eigene Meinung dar, wie in 2.24-28, siehe auch Kap. 2.3 und 2.4.

<sup>234</sup> So etwa Thuk. 1.10.3.

<sup>235</sup> So schlägt es auch Lukian in Lukian. hist. conscr. 60 vor.

<sup>236</sup> Vgl. Plut. Alex. 46.

<sup>237</sup> Zur Einführung in die Frage der Septuaginta-Imitation durch Lukas vgl. PLÜMACHER, Lukas, 32-79; ALEXANDER, Loveday: Septuaginta, Fachprosa, Imitatio: Albert Wifstrand and the Language of Luke-Acts, in: Breytenbach, Cilliers/Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS Eckhard Plümacher, Leiden, Boston 2004 (Ancient Judaism & Early Christianity LVII), 1-26; sowie, wenn auch etwas veraltet, CLARKE, William Kemp Lowther: The Use of the Septuagint in Acts, in: Foakes-Jackson, Frederick J./Lake, Kirsopp (Hg.): The Acts of the Apostles. Prolegomena 2: Criticism, London 1922 (The beginnings of Christianity 1,2), 85-93; ferner STEYN, Gert J.: Luke's Use of ΜΙΜΗΣΙΣ. Re-Opening the Debate, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.): The Scriptures in the Gospels, Leuven 1997 (BETHL CXXXI), 551-557.

Atmosphäre) eines - für ihn - „klassischen“ Werkes, um sich in dessen Tradition zu stellen und beim Leser bewusst Reminiszenzen wachzurufen. Der Leser wurde somit an die Erhabenheit und die Größe des jeweiligen Vorbilds erinnert, wodurch das vorliegende Werk indirekt an der Größe dieses Werkes partizipieren konnte. Auch Dionysios von Halikarnassos, Arrian, Appian und Cassius Dio verwendeten dieses Stilmittel.<sup>238</sup> Dionysios etwa imitierte den Stil von Thukydides, Xenophon und Demosthenes.<sup>239</sup> Auch Cicero betont in *De oratore*, dass es besonders wichtig sei, zu unterrichten, wer imitiert werden solle.<sup>240</sup> Dabei ist nicht das Neue das Erstrebenswerte, sondern das Alte, dem eine große Bedeutung zugemessen wurde und das es zu erhalten galt.<sup>241</sup> Einem historiografischen Grundprinzip entsprechend mussten Inhalt und äußere Form übereinstimmen.<sup>242</sup> Der apostolischen Gründerzeit also musste auch durch die sprachlichen Mittel angemessen Rechnung getragen werden. Sinn und Zweck der Verwendung der *μίμησις* ist folglich, der Leserschaft zu signalisieren, dass die vom Autor dargelegten Ereignisse in der Tradition der alttestamentlichen Schriften stehen und von ebenso großer Bedeutung sind. In den ersten 15 Kapiteln der Apg findet sich die Septuaginta-Imitation häufig, später kaum noch, mit Ausnahme der Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,8-35), die insofern einer „Archaisierung“ würdig ist, als sie das Ende der Ära der Predigt und Mission durch Apostel und deren Schüler bedeutet. Mit dem 15. Kapitel beginnt die gezielte Intensivierung der Heidenmission und damit ein neuer Abschnitt im Leben der jungen Kirche. In jedem Fall ist die These, das Vorgehen des Lukas zeuge von seiner Entschlossenheit, die Schriften des Alten Bundes ebenso zu behandeln und zu würdigen, wie seine Kollegen die Werke der Klassiker ehrten, zu unterstützen.<sup>243</sup> Ziel der *μίμησις* ist es nach Plümacher, das goldene Zeitalter des Anfangs mit einer entsprechenden Aura zu umhüllen, da es sich um eine kirchliche „Glanzepoche“ handelt, die noch vom Nimbus des Anfangs und dem charismatischen Zeugnis der Augenzeugen, nämlich der Apostel, selbst geprägt ist. Sie schildert den (einmaligen) Übergang zur Heidenmission, der der jungen Kirche unumstößlich eine

---

<sup>238</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 52-58.

<sup>239</sup> Vgl. hierzu zu die treffende Analyse von Plümacher in PLÜMACHER, Lukas, 52-56.

<sup>240</sup> Vgl. Cic. de orat. 2.22.90. Dieses Zitat mag sich zwar auf die Rhetorikausbildung beziehen, der Zusammenhang zwischen Rhetorik und Geschichtsschreibung war jedoch derart eng, dass dies keinen Widerspruch bedeutet.

<sup>241</sup> Vgl. BRODIE, Thomas Louis: Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke's Use of Sources, in: Talbert, Charles H. (Hg.): Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar, New York 1984, 17-46, insbes. 17-19.

<sup>242</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 26-29.

<sup>243</sup> Vgl. ALEXANDER, Septuaginta, 16.



neue Richtung gab.<sup>244</sup> Lukas knüpft bewusst an Stil und Gehalt anderer literarischer Werke an. Daher muss man auch die Übernahme eines Motivs wie des Straftods entsprechend einordnen: Lukas imitiert, wen (bzw. was) er für sinnvoll erachtet. Er hatte dabei jedoch keine Verpflichtung, bestimmte Dinge einzuarbeiten oder einzelne Schriften zu imitieren. Andernfalls müsste sich die Septuaginta-Imitation über die gesamte Apostelgeschichte erstrecken, dies ist nicht der Fall. Offensichtlich hielt Lukas die Septuaginta für eine geeignete Vorlage, aber eben nicht für sein gesamtes Werk. Der Imitator war seinem Vorbild nicht sklavisch ergeben, sondern konnte kreativ auf ihm aufbauen und auch mehrere Vorbilder haben.<sup>245</sup> Daher war Lukas nicht gezwungen, ein bestimmtes Motiv wie den Tod als göttliche Strafe zu übernehmen, nur weil er in einem seiner Vorbilder verwendet wurde. Er tat dies, weil es ihm sinnvoll erschien. Der Rückverweis auf die Schriften des Alten Testaments hilft der jungen Gemeinde, ihre Wurzeln in diesem zu erkennen, und unterstützt somit ihre Positionierung in der Welt (siehe Kap. 5.1.4).

Plümacher identifiziert bei Lukas den sog. „dramatischen Episodenstil“.<sup>246</sup> Lukas schildert einige, in sich abgeschlossene, Einzelepisoden, die zumeist für den Fortgang von Apg nicht notwendig sind und häufig dem Leser eine einzelne Sache näher verdeutlichen und generell das Werk im Ganzen durch anschauliche kleine Episoden auflockern. Plümacher zeigt, dass beispielsweise die Episode mit Paulus vor König Agrippa im Hinblick auf die Frage nach dem staatlichen Urteil über Paulus und wie dieses zu bewerten ist (Apg 25,12-27,1), die Frage der Heidenmission (Apg 8,26-40; 10,1-11,18; 22,17-21), der Vorfall in Lystra (Apg 14,8-18) oder auch das Wirken des Paulus in Philippi (16,16-40) durch ebensolche dramatische Einzelepisoden dargestellt werden. Auch die Erzählung von Hananias und Saphira ist nach Plümacher eine solche dramatische Einzelepisode.<sup>247</sup> Insbesondere Letztere könnte gestrichen werden, ohne dass dem Leser Schwierigkeiten für das Verständnis der Ereignisse entstehen würden. Würde Lukas die jeweiligen Botschaften an den Leser als theologische Abhandlung vortragen, so ginge ihnen ihre Lebendigkeit und damit ihre Einprägsamkeit verloren, die gerade die besondere Wirkung der Apg ausmacht. Plümacher charakterisiert das Vorgehen des Lukas als „Geschichte vor dem Leser in Geschichten lebendig werden zu lassen“.<sup>248</sup> Sinn und Zweck dieses Stilmittels ist nach Plümacher die Erbauung des

---

<sup>244</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 64-72.

<sup>245</sup> Vgl. BRODIE, Imitation, 21-22.

<sup>246</sup> Zum dramatischen Episodenstil vgl. PLÜMACHER, Lukas, 80-136.

<sup>247</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 109-110.

<sup>248</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 110.

Lesers: Im Gegensatz zu theoretischen Abhandlungen und inhaltlichen Thesen stehen hier die Anschaulichkeit und die Emotionen des Lesers im Vordergrund.<sup>249</sup> Die Leser werden somit nicht nur zu Hörern, sondern zu Zuschauern. Auch hierbei handelt es sich um ein Qualitätskriterium hellenistischer Historiografie.<sup>250</sup> Nicht umsonst wurde Lukas daher in der Legende als Maler stilisiert. Was den Straftod betrifft, so ist bereits an dieser Stelle zu bemerken, dass drei der fraglichen Vorfälle - Hananias und Saphira und der Schiffbruch des Paulus sowie der Schlangenbiss - als dramatische Episoden erzählt werden, das Ende des Judas und das des Agrippa jedoch nicht. Bei Paulus ist dies naheliegend, da es sich lohnte, ein so beliebtes Motiv entsprechend auszuführen. Bei Agrippa hingegen wäre es nicht abwegig anzunehmen, dass Lukas Material für eine längere Episode besessen hatte, dies jedoch nicht umsetzte. Möglicher Grund wäre, dass Lukas sein Werk nicht zu sehr durch schaudererregende Strafepisoden dominieren wollte. Diese gehörten für Lukas zum göttlichen Wirken, aber eben als ein Teil dessen und nicht als primäres Element.

Ein weiteres Charakteristikum der Apostelgeschichte sind die sog. „Wir“-Passagen,<sup>251</sup> in denen Lukas plötzlich und ohne jegliche Erklärung vom auktorialen Erzählstil in die erste Person Plural wechselt. Da die für die Straftodproblematik relevante Schiffbruchepisode im „Wir“-Stil verfasst ist, ist eine kurze Einordnung des Phänomens unumgänglich. Die Szene kann nicht auf einen Augenzeugen zurückgehen,<sup>252</sup> ebenso wenig handelt es sich um ein übliches Stilmittel<sup>253</sup> für Schiffbruchserzählungen. Lukas macht sich hier zu einem fiktiven Augenzeugen<sup>254</sup> und erfüllt somit ein wichtiges Qualitätskriterium für einen Historiografen, nämlich die eigene Erfahrung.<sup>255</sup> Für die griechische Geschichtsschreibung war die politische Erfahrung von Bedeutung, auch die

<sup>249</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 101-111.

<sup>250</sup> Vgl. van UNNIK, Luke, 55-57.

<sup>251</sup> Apg 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16; eine gute Einführung in die Thematik bietet BÖRSTINGHAUS, Jens: Sturmfahrt und Schiffbruch. Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1-28,6, Tübingen 2010 (WUNT II 274), 281-336.

<sup>252</sup> So etwa THORNTON, Claus-Jürgen: Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen, Tübingen 1991 (WUNT 56).

<sup>253</sup> Vgl. ROBBINS, Vernon K.: By Land and by Sea: The We-Passages and Ancient Sea-Voyages, in: Talbert, C. H. (Hg.): Perspectives on Luke-Acts, Danville 1978 (PRSt. Special studies series), 262-267, diesem wurde häufig widersprochen, eine gute Analyse der von Robbins angeführten Beispiele bietet BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, 296-301, der deutlich zeigt, dass die fraglichen Belegstellen ungeeignet sind.

<sup>254</sup> Zur Einführung in die „Wir“-Passagen vgl. PLÜMACHER, Eckhard: Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas. Erwägungen zu den Wir-Stücken der Apostelgeschichte, in: Ders.: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Hg. v. Schröter, Jens/Brucker, Ralph, Tübingen 2004 (WUNT 170), 85-108; so auch van UNNIK, Luke, 41.

<sup>255</sup> Vgl. Lukian. hist. conscr. 37.

Seefahrt wird häufig als notwendiges Erlebnis für einen guten Historiker angeführt.<sup>256</sup> Für Lukas hingegen ist es wichtig, Erfahrungen im Bereich der Mission und die (fiktive)<sup>257</sup> persönliche Kenntnis des Paulus als Beweis seiner angemessenen Befähigung für die Abfassung der Apg vorweisen zu können. Daher ist es auch passend, dass sich die Wir-Passagen eher in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte finden, da diese der Realität des Lukas näher war. Eine (fiktive) Augenzeugenschaft der Glanzepoche der Urkirche war aus Altersgründen womöglich schwerer denkbar, Mission und Wanderprediger jedoch waren der lukanischen Gemeinde sicher vertraut. Da Lukas sich entschieden hatte, seine Meinung nicht explizit zu äußern oder sonst direkt in seinem Werk aufzutreten, musste er seine Verlässlichkeit und Qualifikation implizit erweisen und benutzte daher das ungewöhnliche Stilmittel der Wir-Passagen. Für diese Theorie spricht, dass den mit „wir“ bezeichneten Personen keine wesentlichen Handlungen zugesprochen werden. Diese würde sich mit der auch ansonsten eher dezenten Fiktion des Lukas decken. Unklar bleibt jedoch, ob die Leserschaft des Lukas diese Fiktion als solche erkannte oder nicht.<sup>258</sup> Durch dieses Stilmittel werden die Leser auch selbst mit in die Episode hineingenommen und verstärkt angeregt, sich die Episode direkt vorzustellen, was letztlich die Wirkung auf die Leserschaft unterstützt.

#### 5.1.4 Stiftungsmemoria und göttlicher Heilsplan

Wie mit dem Begriff „apologetisch“ bereits angedeutet (s. o.), war Apg daran interessiert, die ἐκκλησία durch Schilderung ihrer Anfänge in der Welt zu verorten, Backhaus etwa bezeichnet sie daher als „Herkunfts- und Stiftungsmemoria“.<sup>259</sup> Die junge Kirche ist nicht mehr eine Strömung innerhalb des Judentums, sondern zur

<sup>256</sup> Vgl. PLÜMACHER, Wirklichkeitserfahrung, 102-104.

<sup>257</sup> Eine persönliche Kenntnis des Paulus durch Lukas ist unwahrscheinlich, sieht man von Datierungsfragen einmal ab, so ist insbesondere die mangelnde Kenntnis der Vita und der Theologie des Paulus zu bedenken. Eine knappe Einführung in diese Thematik bietet WEDDERBURN, Alexander J. M.: The ‚We‘-Passages in Acts: On the Horns of a Dilemma, in: ZNW 93 (2002), 78-98, 85-88.

<sup>258</sup> Gegen ein Erkennen äußert sich WEDDERBURN, „We“-Passages, 90; er führt das „Wir“ dabei auf eine paulinische Schule zurück und argumentiert, der Autor wollte damit einen Augenzeugen von dem er Informationen erhielt, ehren, bzw. mit dessen Aussagen die Glaubwürdigkeit seines Werkes stützen, gesteht aber auf S. 91 selbst ein, dass keine geeigneten Parallelen innerhalb der Historiografie für ein solches Vorgehen bestehen. Gegen diese These spricht meines Erachtens insbesondere die Tatsache, dass besagter Paulusbegleiter nicht namentlich identifiziert werden kann. Gerade daran aber müsste Lukas gelegen haben, wenn es sich um einen verehrten Lehrer und Gewährsmann gehandelt hätte.

<sup>259</sup> Zur Interpretation von Apg als Herkunfts- und Stiftungsmemoria vgl. BACKHAUS, Lukas, 43-50. Die Positionierung in ihrem Umfeld ist auch Sterling zufolge ein entscheidendes Element vgl. STERLING, Historiography. Für eine Verortung in der Welt spricht sich auch Plümacher aus, jedoch unter der Prämisse der erloschenen Naherwartung. Zum Ansatz von Plümacher vgl. PLÜMACHER, Lukas, insbes. 9-31; zur Frage der Naherwartung vgl. die Arbeit von SCHMITHALS, Walter: Identitätskrise bei Lukas und anderswo?, in: Breytenbach, Cilliers/Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS Eckhard Plümacher, Leiden 2004 (Ancient Judaism & Early Christianity LVII), 223-251.

Eigenständigkeit gelangt.<sup>260</sup> Das erforderte auch eine Einordnung der christlichen Botschaft in ihr kulturelles Umfeld und dessen Denken. Gerade um die junge Kirche in der Welt zu positionieren, zeigt Lukas, dass das Christentum keine neue Modeerscheinung, sondern eine kultivierte und mit Bildung vereinbare Gruppierung ist, die auf „alten“ Wurzeln fußt.<sup>261</sup> Dabei spielt auch die oben beschriebene Septuaginta-Mimesis eine wichtige Rolle, ferner unterstützt die Bildung des Paulus dieses Bestreben (s. o.). Erstere verhilft Apg ferner zu einem heiligen Glanz, da sie bewusst in die Tradition des Alten Bundes gestellt wird, es ist daher auch nicht eine unpersönliche πρόνοια, die hinter allem steht, sondern Gott selbst ist es, der aktiv die Geschichte der jungen Kirche gestaltet.<sup>262</sup> Die Schriften des Alten Testaments werden dazu nicht nur imitiert, sondern auch zitiert, diese Zitate unterstützen ebenfalls die Kontinuität zwischen Gottes Heilshandeln in der Geschichte Israels und seiner Fürsorge für die junge Kirche.<sup>263</sup> Seit Conzelmann ist der lukanische Ansatz von Geschichtsschreibung untrennbar mit dem Begriff „Heilsgeschichte“ verbunden, der bei Conzelmann die lukanische Antwort auf das Erlöschen der Naherwartung bezeichnet.<sup>264</sup> Wenn auch einzelne Nuancen diskutiert werden, so hat sich der göttliche Heilsplan als fester Bestandteil der lukanischen Theologie etabliert.<sup>265</sup> Auch Jacob Jervell betont, dass die Geschichte, die Lukas schrieb, als eine besondere Form, nämlich als Heilsgeschichte, klassifiziert werden sollte.<sup>266</sup> Insbesondere die Heidenmission ist Teil dieses Heilsplans.<sup>267</sup> Im Lukasevanglium ist vor allem der Tod Jesu als Teil des göttlichen Planes zu betonen.<sup>268</sup> Der göttliche Heilsplan ist dabei nicht als Thema neben der Entstehung der jungen Kirche zu verstehen, vielmehr konkretisiert er sich in dieser.

<sup>260</sup> Vgl. WOLTER, Michael: Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, in: Breytenbach, Cilliers/Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS Eckhard Plümacher, Leiden, Boston 2004 (Ancient Judaism and Early Christianity LVII), 253-284.

<sup>261</sup> Vgl. BACKHAUS, Knut: Mose und der Mos Maiorum. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte, in: Böttrich, Chr./Herzer, J. (Hg.): Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen, Tübingen 2007 (WUNT 209), 401-428.

<sup>262</sup> Vgl. BACKHAUS, Lukas, 52-55.

<sup>263</sup> Vgl. ARNOLD, Bill T.: Luke's Characterizing Use of the Old Testament in the Book of Acts, in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996.

<sup>264</sup> Vgl. CONZELMANN, Hans: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. 2., durch Reg. erw. Aufl., Tübingen 1957 (BHTh 17), insbes. 127.

<sup>265</sup> Zur Einführung in den Ansatz von Conzelmann, dessen Rezeption sowie den Forschungsstand zu dieser Thematik sei verwiesen auf die Arbeit von SHAU, Scott: Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19, Berlin 2005 (BZNW 133), 4-57.

<sup>266</sup> Vgl. JERVELL, Future, 110-112.

<sup>267</sup> Als Einführung in die Frage nach der teilweisen Ablehnung durch die Juden und die damit verbundene Heidenmission empfiehlt sich JERVELL, Future; SELLNER, Hans Jörg: Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks, Berlin 2007 (BZNW 152), 361-402.

<sup>268</sup> Vgl. SELLNER, Heil, 403-480, insbes. 412-439.

Der Vorschlag, das Konzept von Heilsplan/Heilsgeschichte für das lukanische Doppelwerk als gegeben anzusehen, ist nachdrücklich zu unterstützen, da das lukanische Doppelwerk tatsächlich berichtet, wie sich in Jesus Christus, seiner Botschaft, seinem Wirken und der in Apg erfolgenden Ausbreitung dieser Botschaft der göttliche Heilsplan offenbart. Dies darf aber nicht über die Tatsache hinwegsehen, dass Lukas nicht nur über diese Ereignisse berichtet, sondern den Leser durch sein Werk verändern möchte und dieser somit auch selbst letztlich Anteil an dieser Geschichte hat. Heil ist daher nicht nur ein/das Thema des Werkes, sondern auch dessen Ziel. Theologie und Historiografie sollten bei Lukas nicht als Gegensätze verstanden werden, Lukas bringt als Geschichtsschreiber auch theologische Ansichten zum Ausdruck, ohne dies als Widerspruch zu empfinden.<sup>269</sup>

Wie oben bereits ausgeführt, kannten einige hellenistische Autoren ein Konzept der (göttlichen) Vorsehung, Lukas hingegen bezieht sich, wie nicht anders zu erwarten ist, auf den göttlichen Heilsplan. Im Neuen Testament umgehen die Autoren die entsprechenden Begriffe aus dem Bereich der Vorsehung (πρόνοια), gleiches gilt für mit dem Schicksal assoziierte Begriffe, wie τύχη und μοῖρα, im Zentrum steht primär die Frage nach dem Heilsplan.<sup>270</sup> Wenn auch der Begriff selbst fehlt, so ist das Motiv des Weltlenkers und Schöpfers dennoch ein wesentlicher Bestandteil neutestamentlichen Denkens.<sup>271</sup> John T. Squires hat sich umfassend mit der Frage beschäftigt, wie sich die göttliche Vorsehung im lukanischen Doppelwerk in Zeichen oder Prophezeiungen konkretisiert.<sup>272</sup> Er vergleicht dabei den lukanischen Ansatz mit dem des Diodor, des Dionysios und des Josephos und folgert, dass das lukanische Konzept des göttlichen Heilsplans mit dem Wirken der göttlichen Vorsehung in den Werken dieser drei Autoren vergleichbar ist.<sup>273</sup> Darüber hinaus dient auch das lukanische δεῖ zur Veranschaulichung des göttlichen Heilsplans.<sup>274</sup> Immer wieder wird auf das Motiv von Verheißung und Erfüllung rekurriert.<sup>275</sup> Urgrund allen Geschehens ist Gott selbst, er ist

<sup>269</sup> Zu dieser Thematik empfiehlt sich die grundlegende Arbeit von MARSHALL, Howard: Luke: Historian and Theologian, Exeter 1970.

<sup>270</sup> Vgl. FELDMER, Reinhard: Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält. Theologische Transformation einer problematischen Kategorie, in: Kratz, Reinhard G./Spieckermann, Hermann (Hg.): Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 147-169, 169.

<sup>271</sup> Einen Überblick über die einzelnen Aspekte der hellenistischen πρόνοια und deren Rezeption im Neuen Testament bietet Schrage, leider jedoch ohne eine nähere Reflexion der Vergeltungsproblematik und ohne Differenzierung zwischen den einzelnen Autoren vgl. SCHRAGE, Vorsehung, 137-260.

<sup>272</sup> Vgl. SQUIRES, Plan.

<sup>273</sup> Vgl. SQUIRES, Plan, 189-190.

<sup>274</sup> Vgl. COSGROVE, Charles H.: The Divine Dei in Luke-Acts. Investigations into the Lukan Understanding of God's Providence, in: NT XXVI,2 (1984).

<sup>275</sup> Vgl. JERVELL, Future, 108.

es, der handelt, die Menschen können dabei ausführen, was göttlicher Ratschluss ist.<sup>276</sup> Lukas unterscheidet sich folglich auch in dieser Hinsicht nicht von seinem Umfeld: Hinter allem, was geschieht, steht eine göttliche Vorsehung, die zugunsten der Gerechtigkeit eingreifen kann.

#### 5.1.5 Antike Geschichtsschreibung und Fiktion

Fragt man nach dem Wahrheitsgehalt einer antiken Historiografie, so gilt es zu berücksichtigen, dass das antike Denken nicht mit dem von den Naturwissenschaften stark beeinflussten Denken des 20. Jahrhunderts gleichzusetzen ist.<sup>277</sup> Es geht daher nicht nur um die Frage der Korrektheit der einzelnen Fakten, sondern auch um die Frage, wie antike Leser (und Autoren) ein Abweichen von den Tatsachen bewertet hätten.<sup>278</sup> Entscheidend ist ferner die Frage nach den Absichten des Autors: Die Leserschaft zu betrügen, hätte sicher nicht dem Berufsethos eines antiken Historikers entsprochen.<sup>279</sup>

Fiktion ist daher weder als Darstellung einer völlig frei erdichteten Erzählung als „Wahrheit“ zu verstehen,<sup>280</sup> noch handelt es sich um ein schlichtes Verzerren einzelner Fakten. Vielmehr ist nach dem Gesamtethos des Historikers zur Zeit des Lukas zu fragen, hier formuliert Backhaus treffend:

„Hellenistisch-frühreichsrömische Geschichtsschreibung ist im Hauptstrom ein Mischtypus, der die Rekonstruktion extratextueller Sachverhalte mit ordnenden Konstruktionselementen aus Rhetorik, mimetischer Kunst (Epos, Drama, Roman) und paideutischem Traktat zur narrativen Kohärenz verbindet.“<sup>281</sup>

Lukas verfügte stellenweise über gutes Detailwissen, einige, gerade auch weniger wichtige, Fakten entsprechen durchaus dem heutigen Kenntnisstand der Forschung.<sup>282</sup> Dennoch hatte der Autor gerade auch hinsichtlich der gewählten Todesart, was im

---

<sup>276</sup> JERVELL, Future, 106.

<sup>277</sup> Eine knappe Einführung in die Forschungsgeschichte bzgl. der historischen Zuverlässigkeit von Apg bietet FREY, Fragen, 4-11.

<sup>278</sup> Zur Einführung in die Problematik der Fiktion empfiehlt sich BACKHAUS, Spielräume; sowie spezieller zur Apostelgeschichte und der Frage nach der Fiktion BACKHAUS, Asphaleia; sowie BACKHAUS, Lukas; als Einblick in geschichtstheoretische Überlegungen zum Thema Fakten und Fiktion empfiehlt sich HÄFNER, Gerd: Konstruktion und Referenz. Impulse aus der neueren geschichtstheoretischen Diskussion, in: Backhaus, Knut/Häfner, Gerd: Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2007 (BThSt 86), 67-96; einige thematische Beispiele außerhalb der Apostelgeschichte bietet WISEMAN, T. P.: Lying Historians: Seven Types of Mendacity, in: Gill, Christopher/Wiseman, T. P.: Lies and Fiction in the Ancient World, Austin 1993, 122-146.

<sup>279</sup> Vgl. Lukian. hist. conscr. 39 sowie ebd. 50.

<sup>280</sup> Mit einem solchen Ansatz spielt Lukians *Verae Historiae* auf satirische Weise.

<sup>281</sup> BACKHAUS, Spielräume, 4.

<sup>282</sup> Eine detailreiche Aufstellung historisch korrekter Aspekte bietet HEMER, Colin J.: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History, Tübingen 1989 (WUNT 49), 101-243.

Hinblick auf den Straftod natürlich von Bedeutung ist, eine gewisse Freiheit: Dies zeigt sich auch an einem kurzen Dialog Ciceros mit dem Chronisten Atticus:

„obgleich es bei dir anders über Coriolan steht, Atticus, erlaube mir dennoch, dass ich mich lieber für diese Todesart entscheide.“ Und jener erwiderte lachend: „Das liegt ganz bei dir; denn es wird ja den Rhetoren zugestanden in den historischen Dingen zu erdichten, damit sie etwas ausdrucksvoller darstellen können.“ (Cic. Brut. 42 f.).<sup>283</sup>

Gerade der Einfluss der Rhetorik ist für die Historiografie entscheidend, da antike Historiker rhetorisch ausgebildet waren, war es ihre Aufgabe, ihren Hörern ihr Sujet derart lebhaft vor Augen zu stellen, dass sich diese als Augenzeugen fühlen konnten (ἐνάργεια).<sup>284</sup> Ganz im Sinne des oben beschriebenen Unterhaltungsanspruches sollte der Leser von den Ausführungen gefesselt werden. Bei den hierzu nötigen Ausgestaltungen darf jedoch nichts ergänzt werden, was ganz und gar unmöglich ist.<sup>285</sup> Das entscheidende Kriterium zwischen Fiktion und tadelnswerter Lüge ist der Gesamtsinn, die Gesamtaussage des Autors (vgl. Thuk. 1.22.1 ἡ ξύμπασα γνώμη): Wird diese unterstützt, so ist Fiktion zulässig, denn diese muss den Lesern vermittelt werden.<sup>286</sup> Eine wichtige Aufgabe des Historikers ist es dabei, sein Material geeignet anzuordnen, sodass durch Anordnen und Ausgestalten ein stimmiger Eindruck des Gesamtsinnes vermittelt wird.<sup>287</sup> Der Historiker ist für die Form seines Werkes verantwortlich, so wie ein Bildhauer seine Skulptur gestaltet, wobei ihm der Stein jedoch in seinen Eigenheiten vorgegeben ist.<sup>288</sup> Ferner muss bedacht werden, dass die heutige Unterscheidung zwischen faktischer Wahrheit und Lüge antiken Lesern unverständlich gewesen wäre, da hinsichtlich der Trennlinie eine gewisse Unschärfe bestand.<sup>289</sup> Christopher Gill etwa zeigt anhand von Platons Staat, dass es diesem bei Wahrheit zuallererst und primär um die rechte Beeinflussung der Seele des Hörers ging.<sup>290</sup> Wahrheit meint daher nicht in erster Linie die Fakten des Berichteten, sondern die Konsequenzen, die diese in der Seele des Leser/Zuhörers bewirken: Hier verweist Gill besonders auf Plat. Rep. 2.377e-78, wo Plato betont, es sei nicht nur problematisch,

---

<sup>283</sup> „nam etsi aliter apud te est, Attice, de Coriolano, concede tamen, ut huic generi mortis potius assentiar.“ At ille ridens „Tuo vero“ inquit „arbitratu“; quoniam quidem concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius. *Soweit nicht explizit anders angegeben, sind alle Übersetzungen durch die Verfasserin erstellt worden.*

<sup>284</sup> Vgl. BACKHAUS, Spielräume, 7-12, ferner LAUSBERG, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 2., durch einen Nachtr. verm. Aufl., München 1973, §§ 808-820.

<sup>285</sup> Vgl. BACKHAUS, Spielräume, 25-27.

<sup>286</sup> Vgl. BACKHAUS, Asphaleia, 90-92.

<sup>287</sup> Vgl. BACKHAUS, Asphaleia, 93-98.

<sup>288</sup> Vgl. Lukian. hist. conscr. 51.

<sup>289</sup> Vgl. BACKHAUS, Spielräume, 5-7.

<sup>290</sup> Vgl. GILL, Christopher: Plato on Falsehood—not Fiction, in: Gill, Christopher/Wiseman, T. P. (Hg.): Lies and Fiction in the Ancient World, Austin 1993, 38-87.

den Göttern etwas anzudichten, was diese nicht seien (in diesem Fall böse), nicht um der Sache selbst willen, sondern weil dies letztlich dazu führe, dass die Jugend Angst vor dem Tod bekäme, deswegen sei es auch angemessen, Homer oder Hesiod entsprechend zu zensieren.<sup>291</sup> Plato kennt durchaus die Idee der „noble lie“ (Gill), die, um im Leser die Wahrheit in der Seele zu fördern, auch Aussagen akzeptieren kann, die faktisch falsch sind.<sup>292</sup>

Als anschauliches Beispiel für die Frage nach Wahrheit und Aussageabsicht mag Plutarchs *Solon* dienen, der zeitlich nicht allzu weit von Lukas entfernt ist: Plutarch geht auf die Frage ein, ob ein Treffen von Solon und Krösus wirklich stattgefunden haben kann, obwohl einige einwenden, dies könne aus chronologischen Gründen nicht möglich sein.<sup>293</sup> Wenn auch die scheinbar zeitliche Unmöglichkeit aus unserer Sicht ein unüberwindliches Hindernis wäre, so urteilt Plutarch dennoch anders: Er befürwortet ein solches Treffen, da es so gut zu Solons Charakter passe. Gerade dies aber entspricht den Aussageabsichten des Plutarch, oder wie Christopher B. R. Pelling formuliert:

„Acceptable rewriting will not mislead the reader seriously, indeed he will grasp more of the important reality if he accepts what Plutarch writes than if he does not. Truth matters, but sometimes it can be bent a little.“<sup>294</sup>

Dennoch sollte nichts berichtet werden, was völlig unmöglich ist und somit von der Leserschaft sofort als dreiste Lüge identifiziert werden könnte.<sup>295</sup> Pelling schlägt daher vor, für angemessene Fiktion die Kategorie „true enough“ einzuführen.<sup>296</sup> Bezogen auf das Thema Strafe bietet sich das häufig berichtete Ende des Nero als Beispiel an. Hier zeigen sich einige Varianten: Die Berichte variieren von einer knappen Suizidnotiz<sup>297</sup> über die Darstellung eines erbärmlichen Suizides, bei dessen Hinauszögerung noch einmal die Charakterschwäche Neros deutlich wird,<sup>298</sup> bis hin zu der (späteren) Version des Laktanz, der Nero plötzlich vollständig verschwinden lässt, ohne dass sein Grabmal bekannt wäre.<sup>299</sup> Auch hier ist damit zu rechnen, dass der eine oder andere Autor den Tod des Nero so ausgestaltet, wie es sich in seine charakterliche Darstellung des Nero am besten einfügt.

---

<sup>291</sup> Vgl. GILL, Plato, 45-47, vgl. ferner Plat. Rep. 2.382.

<sup>292</sup> Vgl. GILL, Plato, 52-58.

<sup>293</sup> Vgl. die Argumentation zur Frage eines Treffens bzgl. Solon und Krösus in Plut. Sol. 27.1.

<sup>294</sup> Vgl. PELLING, Christopher B. R.: Truth and Fiction in Plutarch's *Lives*, in: Russell, D. A. (Hg.): *Antonine Literature*, Oxford 1990, 19-52, 43.

<sup>295</sup> Vgl. BACKHAUS, Spielräume, 26-27.

<sup>296</sup> Vgl. PELLING, Truth, 49.

<sup>297</sup> Vgl. Ios. bell. Iud. 4.491-493.

<sup>298</sup> Vgl. Suet. Nero 49.

<sup>299</sup> Vgl. Lact. mort. pers. 2.



Auch Lukas kann und will sich nicht im Hintergrund halten, um dem Leser eine Chance auf ein objektives Urteil zu ermöglichen, da es sich nicht um eine Frage - wie etwa den Urheber eines lange vergangenen Krieges handelt - , sondern das Ergebnis der Lektüre von entscheidender Bedeutung für das Leben des Lesers im Diesseits wie im Jenseits ist. Zwar wird auch Lukas den Anspruch an sich erhoben haben, ein qualitativ hochwertiges Werk zu verfassen und nicht eine eher emotional-apodiktische Bekenntnisschrift, doch der Grundcharakter des Zeugnisses für die Wahrheit bietet in jedem Fall eine unumstößliche Veränderung für das literarische Gepräge des Werkes. Wie auch soll der Leser beginnen, an das Evangelium zu glauben, wenn es nicht „wahr“ ist? In jedem Fall entschied sich Lukas dagegen, einzelne Episoden mit einem Fragezeichen versehen wiederzugeben, wie dies durchaus üblich war. Ein möglicher Grund dafür wäre der von Lukas am Beginn der Apostelgeschichte rege verwendete biblizistische Stil. Diesem waren derartige Eingriffe des Autors fremd, sie hätten diesen gestört und gerade den gegenteiligen Effekt hinsichtlich der Leserwahrnehmung gehabt. Sie hätten den Leser eingeladen, gerade nicht den Text wie einen religiösen Text zu lesen, sondern denselben Rückfragen und Zweifeln auszusetzen, die sie sonst an einen historischen Text stellen mussten. Lukas will dem Leser zeigen, dass Apg keine Fiktion ist, indem er zeigt, dass es sich nicht um eine neue Tradition handelt, sondern dass dies auf einer alten Überlieferung, nämlich dem AT, fußt. Fakten und Fiktion dürfen daher bzgl. des lukanischen Doppelwerkes nicht als strikte Gegensätze verstanden werden.

#### 5.1.6 Darstellung von Wundern

Da die zu behandelnden Textstellen teils als Wunder eingestuft wurden, ist noch kurz deren Verwendung in Apg zu problematisieren.<sup>300</sup> Im Fall von Judas, Agrippa und Paulus müsste nicht unbedingt auf ein göttliches Eingreifen rekurriert werden, eine Darstellung dieser Vorfälle käme auch ohne übernatürliche Elemente aus. Wenn es sich also auch nicht zwangsläufig um Wunder im strengeren Sinn handelt, so können diese dennoch im weiteren Sinn als solche verstanden werden. Die Art und Weise, in der Lukas Wunder darstellt, geht selbst über die Standards sensationslüsterner Geschichtsschreibung hinaus, insbesondere fehlen die sonst häufig üblichen

---

<sup>300</sup> Neiryneck etwa stuft lediglich das Ende des Hananias und der Saphira sowie die Erblindung des Elymas als Strafe ein, das Ende des Judas und das des Agrippa rechnet er grundsätzlich nicht zu den Wundern, die Söhne des Skevas hingegen zählt er zu den Exorzismen, Simon der Magier wird aufgeführt, aber nicht klassifiziert vgl. hierzu NEIRYNCK, F.: The Miracle Stories in the Acts of the Apostles. An Introduction, in: Kremer, Jacob (Hg.): Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie, Gembloux 1979 (BETHL 48), 169-213, 170-171.

Kommentare des Autors, mit denen dieser sich von den Wundern distanziert oder das Urteil dem Leser überlässt.<sup>301</sup> Der hellenistischen Geschichtsschreibung sind Wunder jedoch nicht völlig fremd. Gerade im Bereich der mimetischen Geschichtsschreibung waren Wunder durchaus üblich und sind mit dem Begriff des Historikers daher durchaus zu vereinbaren.<sup>302</sup> Kritisiert wurde häufig nicht primär das Faktum „Wunder“, sondern eher allzu extreme Auswüchse, gerade im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit.<sup>303</sup> Polybios etwa setzt sich vehement für Grenzen bei der Wiedergabe von Wundern ein, macht jedoch gewisse Zugeständnisse für Autoren, die sich mit solchen Darstellungen bemühen, die Frömmigkeit im Volk aufrechtzuerhalten.<sup>304</sup> Diodor hingegen hat deutlich weniger Skrupel und verwendet in seinem Werk eine große Zahl mehr oder auch weniger glaubwürdiger Wunder.<sup>305</sup> Plümacher verweist darauf, dass auch Lukas mit seinem Werk religiöse Absichten verfolgt und somit diese Wunder gezielt zur Unterstützung seiner Zwecke einsetzt, da gerade die Wunder den Blick des Lesers auf die göttliche Kraft lenken, ganz im Sinne der psychagogischen Erzählstrategie.<sup>306</sup> Die Darstellung entspricht eher seinen biblischen Vorbildern als der hellenistischen Geschichtsschreibung. Friedrich Avemarie sieht in den in Apg berichteten Wundern die Fortsetzung des jesuanischen Wirkens und betont, dass diese stets durch den Namen Jesu/von Gott gewirkt würden.<sup>307</sup> Sie sind somit ein wichtiger Teil des göttlichen Heilsplans und der Stiftungsmemoria.

#### 5.1.7 Bisherige Ansätze zur Bewertung des Straftodes und der göttlichen Vergeltung

Bei den Texten aus Apg, die von göttlicher Vergeltung berichten, handelt es sich um relativ wenig bekannte Textstellen, die, wie in der Einleitung bereits angedeutet, mit unserem Gottesbild nur schwer vereinbar zu sein scheinen. In der Forschung wurde ihnen wenig Aufmerksamkeit zuteil, umso größer ist demzufolge der Bedarf einer umfassenden Betrachtung. Zu unterscheiden sind dabei Werke, die alle fraglichen Stellen behandeln, Werke, die einen Teil der Stellen behandeln oder aber Werke, die das

<sup>301</sup> Vgl. HUMMEL, Adrian: Factum et fictum. Literarische und theologische Erwägungen zur Romreise des Paulus in der Apostelgeschichte (Apg 27,1-28,16), in: BN 105 (2000), 39-53, 45. Josephos etwa bietet solche Kommentare in ant. Iud. 1.108; 2.348; 3.81; 3.322; 4.158.

<sup>302</sup> Vgl. PLÜMACHER, *τερατεία*, 53.

<sup>303</sup> Vgl. PLÜMACHER, *τερατεία*, 59-75.

<sup>304</sup> Vgl. Pol. 16.12.9.

<sup>305</sup> Eine wenn auch knappe Einführung in die Verwendung der Wunder durch Diodor bietet PLÜMACHER, *τερατεία*, 70-72.

<sup>306</sup> Vgl. PLÜMACHER, *τερατεία*, 72-75.

<sup>307</sup> Vgl. AVEMARIE, Friedrich: Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 539-562.

Retributionsmotiv im allgemeineren Sinn behandeln. Diese sollen nun in der genannten Reihenfolge kurz vorgestellt werden.

Einen alle Strafszenen der Apostelgeschichte umfassenden Ansatz hat **Robert Beyer** mit seinem Werk „The Challenge: Restoring the Seven So-Called ‚Punitive Miracles‘“ vorgelegt.<sup>308</sup> Er versucht, mit wenig überzeugenden Argumenten, die Rolle des Petrus und des Paulus auf die eines Propheten zu reduzieren und Gott nicht als strafend darzustellen: Beyer argumentiert, dass es sich nicht um Wunder handeln könne, da diese nicht explizit als solche bezeichnet würden,<sup>309</sup> Prophezeiungen jedoch seien in Apg verbreitet.<sup>310</sup> Völlig unklar bleibt dabei aber, weshalb etwa Hananias zu Tode kam:

„It should be clear that we are not taking the smoking gun from Peter and placing it in God’s hands; rather, Ananias and Saphira played Russian roulette and lost, as the prophet Peter knew they would.“<sup>311</sup>

Auch bei Judas und Herodes spricht Beyer von der Erfüllung einer Strafprophetie; Beyer ist dabei bemüht, den Ansatz von Lyder Brun (s.u.) zurückzuweisen, der versucht, die Aussprüche des Petrus bzw. des Paulus als Flüche zu werten, indem er deren prophetischen Charakter betont.<sup>312</sup> Im Falle des Judas sei ein Unfall,<sup>313</sup> bei Herodes eine Krankheit Ursache des Todes oder auch eine Vergiftung durch Blastus.<sup>314</sup> Insgesamt ist, wie bereits der Titel zeigt, deutlich zu erkennen, dass Beyer in erster Linie daran interessiert ist, jeglichen Strafgedanken aus Apg zu tilgen und so potenziell für das eigene Gottesbild schwierige Stellen zu entschärfen, indem er sie durch oberflächliche Analyse auf Prophetien ohne göttliche Beteiligung reduziert. Eine intensive Auseinandersetzung mit der Textstelle sowie dem hellenistischen Umfeld fehlt dabei völlig. Die Aussagen des Petrus und Paulus als prophetisch zu werten, ist grundsätzlich stützenswert (siehe Kap. 5.2.2.4.2), muss jedoch solider begründet werden. Methodologisch wäre ein Vergleich mit der hellenistischen Geschichtsschreibung wünschenswert gewesen.

**Lyder Brun** setzt sich in seiner bereits 1932 verfassten Arbeit mit Segen und Flügen im Neuen Testament allgemein auseinander. Dabei thematisiert er in einem Kapitel auch göttliche Strafen.<sup>315</sup> Diese seien als Flüche zu verstehen, auch wenn der Terminus

---

<sup>308</sup> Zum Ansatz von Beyer vgl. BEYER, Robert: The Challenge: Restoring the Seven So-Called “Punitive Miracles” in Acts to the Prophetic Genre, Chicago 1984.

<sup>309</sup> Vgl. BEYER, Challenge, 6-10.

<sup>310</sup> Vgl. BEYER, Challenge, 69-75.

<sup>311</sup> Vgl. BEYER, Challenge, 104.

<sup>312</sup> Vgl. BEYER, Challenge, 182-190.

<sup>313</sup> Vgl. BEYER, Challenge, 86.

<sup>314</sup> Vgl. BEYER, Challenge, 140.

<sup>315</sup> Vgl. BRUN, Lyder: Segen und Fluch im Urchristentum, Oslo 1932, 74-84.

zumeist nicht genannt werde.<sup>316</sup> Die Strafen in Apg werden nur knapp erwähnt, erst in seinem Resümee klassifiziert er das Ende des Hananias als kultischen Fluch und als Übergabe an den Satan, ohne dies in irgendeiner Weise auszuführen oder zu begründen.<sup>317</sup> Im Wesentlichen ist er bemüht, die fraglichen Stellen in sein Hauptthema, Segen und Flüche, einzugruppieren, er sieht sie als Beispiele, ohne zu thematisieren, was dies für eine Interpretation der Textstelle bedeuten würde.<sup>318</sup>

Zwei der relevanten Textstellen (Apg 5,1-11; 13,4-12) behandelt **Lorenzo Tosco** in seiner Dissertation mit dem Titel *Pietro e Paolo, Ministri del Giudizio di Dio*. Er sieht die beiden Gottesurteile als einen Teil des göttlichen Heilsplans, da er seine Perspektive jedoch auf diese beiden Textstellen verengt und auf die anderen Strafepisoden nicht eingeht, reduziert er die Vorfälle zu stark auf das Motiv des satanischen Anschlags auf die Gemeinde.<sup>319</sup> Nicht in allen Textstellen wird auf den Satan rekuriert, wie sich an Apg 12,1-23 erkennen lässt. Ferner ist die Arbeit zu stark auf Aspekte wie Tradition, Redaktion und Genre fixiert und lässt daher eine gewisse methodische Vielfalt vermissen. Die Frage nach dem Zusammenhang mit dem göttlichen Heilsplan wird jedoch noch zu verfolgen sein.

Nach dem lukanischen Retributionsverständnis fragt auch **Wesley O. Allen** in seiner Dissertation *The Death of Herod. The Narrative and Theological Function of Retribution in Luke-Acts*. Er beschäftigt sich dabei primär mit dem Tod des Herodes. Auf seine Interpretation der Herodesstelle wird im entsprechenden Kapitel noch eingegangen. Er verweist darauf, dass der Leser auch bei Paulus mit einer Retributionserzählung rechnen würde,<sup>320</sup> Elymas aber wird nur in der abschließenden Zusammenfassung kurz erwähnt, Allen selbst betont, dass in diesem Bereich noch ein Forschungsdesiderat bestehe.<sup>321</sup> Der Verdienst der Arbeit von Allen besteht im Aufzeigen der Bedeutung der Konventionen aus dem historiografischen Umfeld für das Ende des Tyrannen. Für den im Titel versprochenen Gesamtansatz gerät die Analyse der anderen Textstellen jedoch deutlich zu knapp. Insbesondere die Behandlung der

---

<sup>316</sup> Vgl. BRUN, Segen, 74.

<sup>317</sup> Vgl. BRUN, Segen, 136.

<sup>318</sup> Auf ähnliche Weise verfährt er etwa mit der Finsternis, die in der Todesstunde Jesu über das Land kam, sowie mit dem Zerreißen des Tempelvorhangs, beides seien Flüche, Letzteres verweise auf die Zerstörung des Tempels vgl. BRUN, Segen, 76-78.

<sup>319</sup> Vgl. TOSCO, Pietro, 172-177.207-209.

<sup>320</sup> Vgl. ALLEN, Death, 126-130.

<sup>321</sup> Vgl. ALLEN, Death, 203.

Episode von Hananias und Saphira wäre hier unumgänglich, diese wird von Allen jedoch nur sehr kurz thematisiert,<sup>322</sup> gleiches gilt für das Ende des Judas.<sup>323</sup>

Auch **Wilhelm Nestle** befasst sich in seinem Aufsatz „Legenden vom Tod der Gottesverächter“<sup>324</sup> mit den fraglichen Texten der Apostelgeschichte. Einen Gottesverächter definiert er folgendermaßen:

„Das Besondere besteht darin, daß sich der Mensch bewußt und absichtlich dem offenbaren Willen und Wirken der Gottheit entgegenstemmt, sich mit ihrer Macht zu messen und sich so gewissermaßen selbst an ihre Stelle zu setzen sucht. Dadurch wird er zu ihrem erklärten Feind, zum θεομάχος. Dementsprechend ist auch die Strafe, die ihn trifft, eine besondere: ein gewaltsamer Tod etwa durch Ermordung oder mit gesteigerten Schmerzen verbunden, unter Umständen auch mit äußerer Demütigung, oder herbeigeführt durch eine ungewöhnliche, in abschreckenden Formen verlaufende Krankheit, endlich durch Ausrottung seines Geschlechts.“<sup>325</sup>

Er versucht daher zu zeigen, dass das Motiv aus dem nichtchristlichen Umfeld importiert wurde und benennt dazu zahlreiche Beispiele, angefangen bei den Mythen über Herodot bis hin zur Zeit des Lukas. Methodisch gesehen werden jedoch lediglich einzelne Fälle benannt, ohne dass Nestle versucht, diese in der Gesamtabticht des Autors zu verorten, auch differenziert er nicht hinsichtlich Alter und historiografischem Ansatz der Schriften - Mythen und Tragödien werden unterschiedslos erwähnt. Während der Tod des Judas und des Agrippa entsprechend als Tod des Gottesverächters klassifiziert werden, finden Hananias und Saphira keine Erwähnung.<sup>326</sup> Paulus wird hinsichtlich seines Verhaltens vor seiner Bekehrung als Gottesfeind interpretiert, der sich bekehrt, dies wird nicht in Bezug zum Schiffbruch des Paulus gesetzt.<sup>327</sup> Für das Grundkonzept eines θεομάχος sprechen sich auch andere Autoren aus, jedoch auf die Tragödien bzw. auf die Werke des Tertullian, Cyprian und Laktanz bezogen.<sup>328</sup> Lukas verwendet den fraglichen Begriff in Apg 5,39, jedoch im Hinblick auf die Verfolgung der Gemeinde. Eine Variante bietet ihn auch für Apg 23,9, in den Strafepisoden findet er jedoch keine Anwendung. Da Paulus als Verfolger Jesu stilisiert wird (Apg 9,5), könnte man hier erwägen, ihn als θεομάχος zu werten. Hinsichtlich der anderen Stellen wird nach deren Analyse zu fragen sein, ob sich der Ansatz Nestles als passend erweist. **Wolfgang Speyer** fasst den Begriff weiter und spricht von einem Gottesfeind, er

---

<sup>322</sup> Vgl. ALLEN, Death, 124-126.

<sup>323</sup> Vgl. ALLEN, Death, 121-124.

<sup>324</sup> Vgl. NESTLE, Wilhelm: Legenden vom Tod der Gottesverächter, in: ARW 33 (1936), 246-269.

<sup>325</sup> Vgl. NESTLE, Legenden, 246.

<sup>326</sup> Vgl. NESTLE, Legenden, 263 f.

<sup>327</sup> Vgl. NESTLE, Legenden, 264-267.

<sup>328</sup> Vgl. KAMERBEEK, J. C.: On the Conception of ΘΕΟΜΑΧΟΣ in Relation with Greek Tragedy, in: Mnemosyne, 4,1 (1948), 271-283; HECK, Eberhard: MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ oder: Die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Laktanz, Frankfurt am Main u. a. 1987 (Studien zur klassischen Philologie 24).

verwendet diesen Begriff für Paulus, Elymas, Agrippa und Judas.<sup>329</sup> Apg wird in seiner Arbeit jedoch nur am Rande erwähnt, daher kann kein für Apg spezifischer Entwurf abgeleitet werden. Nestles Grundgedanke der Übernahme aus dem Umfeld ist nicht zuletzt im Hinblick auf die bereits diskutierten Werke in jedem Fall zu stützen. Ob sich der Begriff des Gottesverächters als passend erweist, wird sich anhand der Schuld der fraglichen Delinquenten im Laufe der folgenden Untersuchung zeigen müssen.

Leider existiert keine Arbeit, die in angemessener Weise das Vergeltungsverständnis im Umfeld des Lukas betrachtet. Im Rahmen einer umfassenderen Studie zur Thematik göttlicher Vergeltung thematisiert jedoch **Gary W. Trompf** auch den lukanischen Ansatz sowie dessen literarischen Kontext. Nach einigen einführenden Reflexionen bietet Trompf zunächst einen knappen Überblick über retributive Motive in der Zeit vor Lukas, angefangen bei den Sumerern. Die Studie von Trompf erstreckt sich vom lukanischen Doppelwerk bis in die Spätantike, behandelt dabei verschiedene Autoren, wie etwa Euseb, Laktanz, Rufinus, Athanasius, Theodoret, Augustinus, Sulpicius und Orosius, und versucht jeweils grundlegende Dynamiken zu erkennen, ohne dabei zu einem Gesamturteil zu kommen. Trompf zeigt auf, wo Lukas retributive Motive benutzt, ohne dabei jedoch ein Gesamtkonzept zu entwerfen. Er betrachtet zunächst die Gerichtsandrohungen über Israel und verweist dabei auch auf die bereits erfolgte Zerstörung des Tempels, womit ein Teil der Drohung bereits eingetreten ist.<sup>330</sup> Die fraglichen Stellen sieht er als Beweis, dass diejenigen bestraft werden, die sich den göttlichen Plänen in den Weg stellen.<sup>331</sup> Sie werden jedoch nur sehr knapp thematisiert und nicht detailliert betrachtet. Ausführlicher widmet sich Trompf den Vergeltungsmotiven beim Schiffbruch des Paulus, hierauf wird im entsprechenden Kapitel noch einzugehen sein.<sup>332</sup> Insgesamt urteilt Trompf, dass eine Integration des Retributionselements in die christliche Tradition unvermeidbar war, da dieses im Umfeld fest etabliert war.<sup>333</sup>

Was das jüdische Umfeld anbelangt, so fehlt auch hier eine Arbeit, die die Situation zur Zeit des Lukas darstellt. **Jože Krašovec** hat in einer sehr umfassenden Arbeit mit dem Titel *Reward, Punishment and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views* eine ausführliche Analyse aller alttestamentlichen Texte zum Thema vorgelegt. Dabei legt er jedoch großen Wert auf

---

<sup>329</sup> Vgl. SPEYER, Wolfgang: Gottesfeind, in: RAC 11 (1981), 996-1043.

<sup>330</sup> Vgl. TROMPF, Historiography, 66-73.

<sup>331</sup> Vgl. TROMPF, Historiography, 77.

<sup>332</sup> Siehe Kap. 5.8.

<sup>333</sup> Vgl. TROMPF, Historiography, 50.

einen Gesamtansatz und ist zu wenig gewillt, die sehr heterogenen Traditionen des Alten Testaments in ihrer Eigenständigkeit zu respektieren. Auch die verschiedenen Genres und Textgattungen werden nicht ausreichend ihren spezifischen Problemstellungen gemäß behandelt.

Insgesamt fehlt es den meisten Arbeiten folglich an Vollständigkeit, bisweilen treten wissenschaftliche Mängel hinzu. Den Texten darf nicht vorschnell ihr Problemgehalt abgesprochen werden, vielmehr müssen sie aus ihrem literarischen Umfeld heraus verstanden werden. Nur unter Berücksichtigung der literarischen Konventionen kann eine angemessene Einschätzung erfolgen. Nur wenn geklärt ist, wie diese Texte auf einen Leser aus der Zeit des Lukas wirkten, kann ein angemessener Rückschluss auf das damit verbundene Gottesbild gezogen werden. Toscos Grundgedanke, eine Beziehung zum göttlichen Heilsplan herzustellen, ist an den anderen Textstellen zu überprüfen und ggf. weiter zu vertiefen, da sich Tosco zu stark auf den satanischen Anschlag beschränkt und Kontext sowie Umfeld dabei nicht umfassend genug berücksichtigt - insbesondere hinsichtlich der auch in der hellenistischen Historiografie präsenten Vorstellung von der göttlichen Vorsehung. Nur nach einer fundierten Analyse der Texte und ihres Umfeldes kann ein Versuch erfolgen, die Texte angemessen zu verstehen.

#### 5.1.8 Strafe im Lukasevangelium

Im Lukasevangelium erleidet niemand einen Straftod oder sonstige schwere Strafen. Zacharias jedoch wird für seinen Unglauben vorübergehend die Sprache genommen (Lk 1,20). Als die Jünger vorschlagen, ein ungastliches Dorf durch himmlisches Feuer zu zerstören, werden sie von Jesus zurechtgewiesen (Lk 9,54f.). Interessant ist die Passage Lk 13,1-9, hier wird klar ein Tun-Ergehen-Zusammenhang ersichtlich, wobei die Umkehr die alles entscheidende Forderung ist: Nicht nur diejenigen, deren Strafe Jesus erwähnt, sind Sünder, auch die Anwesenden werde ein entsprechendes Schicksal ereilen, wenn sie nicht auf den Umkehrruf Jesu hören.<sup>334</sup> Der Einsturz eines Turms in Schiloach, auf den sich Jesus bezieht, wird zumeist als historisches Ereignis gewertet, die Interpretation der Textstelle an sich erweist sich aufgrund ihrer Kürze sowie fehlender Hintergrundinformation als schwierig.<sup>335</sup> Auch im Gleichnis vom armen Lazarus klingt die Frage nach Strafe an (Lk 16,19-31). Hier handelt es sich jedoch nicht

---

<sup>334</sup> Zur Interpretation der Textstelle vgl. WOLTER, Michael: Das Lukasevangelium, Tübingen 2008 (HNT 5), 474-480.

<sup>335</sup> Vgl. GILLNER, Jens: Gericht bei Lukas, Tübingen 2015 (WUNT II 401), 151-153.

um ein konkretes historisches Ereignis, sondern um ein Gleichnis. Die Bestrafung des Reichen im Jenseits unterstreicht die Forderung Jesu nach Umkehr und gibt dem göttlichen Gericht auch eine individuelle Perspektive.<sup>336</sup> Kurz zu erwähnen sind noch die Gerichtsankündigungen (insbes. Lk 21,5-36), da letztlich auch das Endgericht Strafe beinhaltet.<sup>337</sup> Hierbei ist zu beachten, dass Lukas bereits den zerstörten Tempel vor Augen hatte und somit eine Bestrafung der Juden, welche die Frohe Botschaft nicht annahmen, bereits eingetreten war.<sup>338</sup> Diese Strafe wird nur angekündigt, im lukanischen Doppelwerk jedoch nicht erzählt, da sie weit außerhalb der erzählten Zeit liegt. Insgesamt zeigt sich eine Verbindung jüdischer Vorstellungen des göttlichen Gerichts mit hellenistischen Vorstellungen die stärker nach dem Individuum fragten.<sup>339</sup> Stützenswert ist der Ansatz von Gillner, der das Gericht nicht als Horrorvision, sondern als Ansporn umzukehren und sich unermüdlich um das Reich Gottes zu mühen, wertet.<sup>340</sup> Das Gericht ist jedoch kein zentrales Thema des Lukasevangeliums.<sup>341</sup> Da auch in den anderen synoptischen Evangelien keine Straftode berichtet werden, ist anzunehmen, dass Lukas sich hier möglicherweise nicht getraut hätte, einen solchen zu fingieren. Insgesamt steht im Lukasevangelium die Forderung nach Umkehr und entsprechendem Verhalten im Vordergrund, das Gericht und andere Strafmotive können zur Unterstützung bemüht werden, spielen jedoch nur eine marginale Rolle.

---

<sup>336</sup> GILLNER, Gericht, 213-241.

<sup>337</sup> Diese Thematik wird im Kapitel 5.9 noch aufgegriffen werden.

<sup>338</sup> Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 666-685.

<sup>339</sup> GILLNER, Gericht, 306-316.

<sup>340</sup> GILLNER, Gericht, 316.

<sup>341</sup> GILLNER, Gericht, 308-309.



## 5.2 Der Straftod in der Apostelgeschichte

### 5.2.1 Judas Iskarioth (Apg 1,15-26)

#### 5.2.1.1 Literarische Verortung

Der Tod des Judas ist der erste Straftod, den Lukas zu berichten weiß. Gleich im ersten Kapitel wird das unrühmliche Ende des Judas durch Sturz und Aufplatzen berichtet, was aber weniger der Relevanz des Straftodes als vielmehr der immanenten Erzähllogik geschuldet sein dürfte. Da nach dem Verrat des Judas nur noch elf Apostel übrig bleiben, ist die Symbolik des Zwölferkreises beschädigt. Die Zwölf gelten Lukas als Zeugen der Auferstehung, die die Kontinuität und Authentizität der Überlieferung gewährleisten, dies wird an der hier beschriebenen Definition des Apostelamts durch Petrus (V.21 f.) deutlich. Durch den Abfall des Judas fehlt nun ein Mitglied. Die primäre Motivation für den Einschub dieser Textstelle ist daher die Nachwahl des Matthias, um die Zwölf, deren Zahl für die Stämme Israels steht, zu vervollständigen. So kann ihnen Pfingsten der Geist gesandt werden, damit sie bezeugen, was sie erlebten, um als Traditionsgaranten für die nachfolgenden Generationen zu dienen. Der Heilige Geist ist der notwendige göttliche Beistand für die nun einsetzende Zeit der Mission. Um den Sinnzusammenhang herzustellen und die Lücke im Erzählverlauf zu schließen, fügt Lukas das Ende des Judas ein. Dieses schließt den letzten aus der Passionsgeschichte noch offenen Handlungsbogen. Die Nachwahl des zwölften Apostels wird durch Lukas als Element des göttlichen Ratschlusses dargestellt, da dessen Notwendigkeit durch das Anfügen zweier Bibelzitate (V.20) unterstrichen wird. Ferner steht in V. 16 und 21 das lukanische  $\delta\epsilon\iota$ ,<sup>342</sup> das als Ausdruck des göttlichen Willens und der göttlichen Vorsehung gilt. Die Nachwahl des Matthias erfolgt durch einen Losentscheid, bereits im Alten Testament galt dies als legitimes Mittel, den göttlichen Willen zu erforschen.<sup>343</sup> Auch im Lukasevangelium werden Losentscheide erwähnt.<sup>344</sup> Die Nachwahl erfolgt nicht etwa in einem geistlosen Vakuum zwischen Himmelfahrt und Geistsendung,<sup>345</sup> vielmehr ist notwendige Voraussetzung des Pfingstereignisses. Durch dieses werden die Apostel zu Zeugen befähigt, die die Sendung Jesu fortsetzen und die Botschaft der Auferstehung verkünden und in die Welt hinaus tragen (Apg 1,8).

---

<sup>342</sup> Zum lukanischen  $\delta\epsilon\iota$  vgl. COSGROVE, Dei, 168-190.

<sup>343</sup> So etwa in Lev 16,8-10; Num 26, 55 f.; Neh 11,1.

<sup>344</sup> Es ist ein Losentscheid, der Zacharias dazu bestimmt, jenes Rauchopfer im Tempel darzubringen, während dessen ihm die Geburt seines Sohnes verheißen wird. Im Rahmen der Passionserzählung (Lk 23,34) wird berichtet, dass die römischen Soldaten das Gewand Jesu durch Losentscheid verteilen, hier dürfte aber primär die Erfüllung eines Schriftwortes (Ps 22 (21),19) Motivation für die Verwendung sein.

<sup>345</sup> Vorgeschlagen von CONZELMANN, Hans: Die Apostelgeschichte, Tübingen 1963 (HNT 7), 23.

Bemerkenswert ist ferner, dass dieser Straftod erst in der Apostelgeschichte berichtet wird. Zu klären bleibt, weshalb Lukas den Straftod des Judas nicht bereits im Rahmen der Passionserzählung bietet, wie es etwa Matthäus tut. Ein möglicher Grund wäre die hierzu notwendige Unterbrechung der Passionserzählung, die ohnehin relativ umfangreich ist. Auch würde das Ende des Judas von dem eigentlich wesentlichen Ende Jesu ablenken. Ferner wäre es schwierig, einen geeigneten Platz für die Einfügung dieses Materials zu finden. Nach der Verhaftung kann Judas noch kein Grundstück erworben haben, auf dem sich dann sein Tod vollziehen könnte. Wenn sein Ende auf den folgenden Tag fallen müsste, so würde es mit der Schilderung des Todes Jesu kollidieren. Nach Ostern stehen die Erscheinungen des Herrn und dessen Auferstehung im Vordergrund, auch hier würde sich ein Straftod nicht natürlich einfügen, da Lukas bei aller Härte an keiner Stelle seines Werkes Rachefantasien oder Genugtuungsgedanken schürt. Matthäus war gezwungen, das Ende des Judas in die Passionserzählung zu integrieren, Lukas hingegen stand ein zweites Buch zur Verfügung, in dem der Tod des Judas angemessen zur Geltung kommen konnte. Ob Lukas den Tod des Judas bewusst für die Apg aufsparte oder im Evangelium auf ihn verzichtete, ohne die Gewissheit, diesen an anderer Stelle einfügen zu können, muss offen bleiben. Letztere Option würde bedeuten, dass Lukas ihm keine große Bedeutung zumaß, da er nicht bereits im Evangelium sicherstellte, dass dieser überliefert wird. Ferner ist die gewählte Stelle für das Ende des Judas durchaus sinnvoll, da auch der Tod des Judas ein nötiger Teil des Heilsplanes ist, damit sein Amt neu besetzt und somit Pfingsten werden kann.

#### 5.2.1.2 Beobachtungen am Text und Parallelversionen

##### 5.2.1.2.1 Beobachtungen am Text

Fragt man nach der Historizität der vorliegenden Textstelle, so ist zunächst eine Spannung im zeitlichen Rahmen des Geschehens erkennbar. Während sich die geschilderte Szene zwischen dem vierzigsten und dem fünfzigsten Tag nach Jesu Auferstehung abspielt, spricht Petrus vom Tod des Judas wie von einem lange zurückliegenden Ereignis. Auch müsste Petrus für seine Hörer den Begriff Hakeldamach nicht übersetzen, diese Erläuterung ist augenscheinlich für die lukanische Leserschaft intendiert. Die Bewohner Jerusalems sind offensichtlich eine abstrakte Größe, nicht ein Teil der anwesenden Zuhörer des Petrus. Lägen die Geschehnisse, auf die Petrus sich bezieht, allenfalls zwei Monate zurück, so wären sie den Anwesenden

bestens vertraut und bräuchten nicht erneut erzählt zu werden. Daher ist der primäre Adressat dieser Worte der Leser, der über das Ende des Judas noch informiert werden muss.<sup>346</sup> Die Leser der Apostelgeschichte waren mit dem Geschehen noch nicht vertraut, daher war es für Lukas nötig, sie durch den Mund des Petrus darüber zu belehren. Auch die Notwendigkeit einer Übersetzung aramäischer/hebräischer Ausdrücke erklärt sich auf diese Weise. Ob die Traditionen von Judas und Matthias mit Schriftstellen verbunden waren oder ob erst Lukas eine oder beide Textstellen ergänzt sowie ob er die beiden Traditionen verband, kann nicht mehr entschieden werden. Durchaus sinnvoll erscheint die These von Pervo, dass die Nachwahl des Matthias bereits vorgelegen haben muss, da Lukas andernfalls Jesus selbst einen Nachfolger hätte bestimmen lassen können.<sup>347</sup> Es ist jedoch nicht völlig auszuschließen, dass Lukas diese Fiktion als zu gravierend empfunden hätte.

Generell gilt es noch zu beachten, dass die gesamte Episode im Stil der Septuaginta abgefasst ist und daher Teil der Septuaginta-Imitation ist.<sup>348</sup> Damit erhält das Geschehen einen legendären Glanz und auch eine besondere Autorität. Auch die beim Leser durch die Sprachmuster evozierten Emotionen sind die einer heilen Gründungszeit, in der die Grundlage für alles Folgende gelegt wird. Gerade das lukanische *δεῖ* unterstützt diese Bestrebung. Auch nennt Lukas Judas hier nicht *Ἰούδας*, sondern *Ἰούδα* (V.16), er verwendet damit nicht die stärker gräzisierte, sondern die dem Hebräischen/Aramäischen nähere Form, die dem Leser aus den Schriften des Alten Testaments vertraut ist.<sup>349</sup> Da neben der lukanischen Version zwei weitere Berichte über das Ende des Judas vorliegen, ist es unumgänglich, zunächst diese beiden Alternativversionen in den Blick zu nehmen, um einordnen zu können, wie Lukas im Unterschied zu seinem Umfeld mit dem Ende des Judas verfährt. Zudem muss zunächst die Darstellung des Judas im Lukasevangelium in angemessener Weise erörtert werden, da sie die Grundlage für das Urteil des Lesers bildet. Eine endgültige Einschätzung hinsichtlich der Historizität wird daher erst am Ende des Kapitels nach Berücksichtigung aller Analyseergebnisse möglich sein.

---

<sup>346</sup> So auch BARRETT, Charles Kingsley: *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I. Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV*, Edinburgh 1994 (ICC), 98.

<sup>347</sup> Vgl. PERVO, Richard I.: *Acts. A Commentary*, Hg. v. Attridge, Harold W., Minneapolis 2009 (Hermeneia), 49.

<sup>348</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 47; zur Einführung in die Septuaginta-Mimesis und ihre Funktion vgl. Kapitel 5.1.

<sup>349</sup> Vgl. ZWIEP, Arie W.: *Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Concern of Acts 1:15-26*, Tübingen 2004 (WUNT II 187), 86.

#### 5.2.1.2.2 Das Ende des Judas bei Matthäus (Mt 27,3-10)

Schon die Tradition vom Suizid des Judas bei Matthäus gab Anlass zu Zweifeln an der Historizität der Apostelgeschichte. Auch erwirbt Judas das Hakeldamach hier nicht selbst, sondern es sind die Hohepriester, die diesen von Judas' Verräterlohn kaufen, da sie sich scheuen, das Geld in den Tempelschatz zu geben, da Blut daran haftet und es somit als unrein gilt (Mt 27,6f.). Im Gegensatz zu Lukas lässt Matthäus Judas vor seinem Tod zumindest teilweise Reue empfinden, das verwendete Lexem, μεταμέλομαι, ist jedoch nicht mit dem μετανοέω identisch, mit dem Jesus zur Umkehr aufruft (Mt 4,17). Die Reue des Judas scheint daher nicht mit der vollständige Reue im Sinne Jesu identifizierbar, wenn auch der Versuch, das Geschehen durch die Rückgabe der 30 Silberlinge aufzuhalten, zugunsten des Judas gewertet werden kann (Mt 27,3-5). Im Gegensatz zu Lukas nennt Matthäus eine genaue Summe.<sup>350</sup> Seine Tat wertet Judas selbst als Sünde, dies bringt er den Hohepriestern gegenüber zum Ausdruck (Mt 27,4). Dies ist ein deutlicher Hinweis auf Selbsterkenntnis, die aufrichtige Reue vorbereitet. Judas scheint sich jedoch mit seiner Schuld nicht an Gott oder Jesus zu wenden, wie man es erwarten könnte. Matthäus unternimmt keine Bemühungen den Suizid als ehrenvoll auszugestalten. Er tradiert das Ende des Judas im Gegensatz zu Lukas im Rahmen der Passionserzählung, ihm stand allerdings keine zweite Schrift zur Verfügung, in der die Episode ihren Platz hätte finden können. Es ist denkbar, dass Judas, wie Morton S. Enslin für das Verständnis dieser Stelle vorschlägt,<sup>351</sup> mit seiner Tat Jesus zu einer Selbstoffenbarung bringen wollte und seinen Schritt bereute, als er erkennen musste, dass dies nicht geschehen würde. Aber auch die Version des Matthäus könnte fingiert sein, da es auch hier ein alttestamentliches Vorbild (2 Sam 17,23) geben könnte.<sup>352</sup>

#### 5.2.1.2.3 Das Ende des Judas bei Papias von Hierapolis

Neben den beiden biblischen Berichten vom Ende des Judas ermöglichen die Schriften des Papias von Hierapolis einen Vergleich mit einem außerbiblischen Zeugnis. Wenn

---

<sup>350</sup> Der angeführte Schriftbeweis ist dabei jedoch kein direktes Zitat, sondern eine freie Komposition mehrerer Schriftstellen durch Matthäus vgl. KLAUCK, Hans-Josef: Judas, ein Jünger des Herrn, Freiburg u. a. 1987 (QD 111), 98-101.

<sup>351</sup> Vgl. ENSLIN, Morton S.: How the story grew: Judas in fact and fiction, in: Barth, Eugene Howard/Cocraft, Ronald Edwin (Hg.): Festschrift to honor F. Wilbur Gingrich. Lexicographer, Scholar, Teacher and committed Christian Layman, Leiden 1972, 123-141.

<sup>352</sup> Vgl. KLAUCK, Jünger, 75 f.

auch die genaue Datierung der fünf Bücher „λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις“ des Bischofs Papias umstritten ist (ca. 90-140 n. Chr.),<sup>353</sup> so ist der zeitliche Abstand zur Apostelgeschichte für einen Vergleich in jedem Fall gering genug. Die problematische Überlieferungssituation der Schriften des Papias ermöglicht keine Einordnung der Textstelle in dessen Gesamtwerk, da dieses nur noch in Fragmenten zugänglich ist, die wiederum nur in den Werken anderer Autoren erhalten sind.<sup>354</sup> Die fragliche Textstelle vom Tod des Judas ist am besten im Werk des Apollinaris von Laodizea zugänglich, der jedoch zwei Versionen bietet<sup>355</sup>: Während Judas in der einen Version qualvoll an einer Wurmkrankheit stirbt, schiebt die zweite Version vor den nahezu wörtlich identischen Bericht der Wurmkrankheit ein, dass Judas von einem Wagen überfahren worden sei. Ansonsten sind beide Berichte bis auf vernachlässigbar geringe Unterschiede identisch.<sup>356</sup> Es lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, welche Version die ursprünglichere ist und ob beide Versionen von Apollinaris stammen. Während Arie W. Zwiep die Version mit der Wurmkrankheit favorisiert,<sup>357</sup> spricht sich Kirsopp Lake für die Version mit dem Verkehrsunfall aus.<sup>358</sup> Für einen Unfall spräche die Tatsache, dass es sich hierbei um die realistischere Version handelt, andererseits ist diese Version inkonsistenter, da der Unfall mit dem grausamen Straftod zu konkurrieren scheint. In beiden Versionen findet sich jedoch ein solide ausgebauter Wurmtod, da die Texte bis auf den Einschub des Unfalls fast wörtlich identisch sind. Ob Judas zusätzlich zu allem anderen noch ein Unfall widerfuhr oder ob er ohne einen solchen von Würmern befallen wurde, spielt letztlich auch keine große Rolle für die Bewertung der Episode als Straftod.

Papias gibt bereits im ersten Satz (beider Versionen) einen entscheidenden Hinweis für die Auslegung der Textstelle: Er charakterisiert das Schicksal des Judas als ὑπόδειγμα für das Ende eines Gottlosen. Offensichtlich wird diese Begebenheit als pädagogisches

<sup>353</sup> Vgl. VIELHAUER, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin, New York 1975, 757-765.

<sup>354</sup> Zur Einführung in das Werk des Papias vgl. GÜNTHER, Matthias: Die lebendige Stimme. Papias von Hierapolis und der Presbyter Johannes, in: Janßen, Martina/Stamley Jones, F./Wehnert, Jürgen (Hg.): Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule. FS Gerd Lüdemann, 137-146; KÜRZINGER, Josef: Papias von Hierapolis: zu Titel und Art seines Werkes. FS Ludwig Ott, in: BZ 23 (1979), 172-186.

<sup>355</sup> Vgl. KÖRTNER, Ulrich H. J.: Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums, Göttingen 1983 (Forschungen zur romanischen Philologie 133), 50-60 ; REUSS, Joseph (Hg.): Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche, Berlin 1957, 47f., eine Zusammenschau hinsichtlich Differenzen zur Textausgabe von Körtner unter Berücksichtigung von Reuss bietet ZWIEP, Judas, 112-114.

<sup>356</sup> Einen detaillierten Vergleich der beiden Versionen bietet ZWIEP, Judas, 110-121.

<sup>357</sup> Vgl. ZWIEP, Judas, 119.

<sup>358</sup> Vgl. LAKE, Kirsopp: The Death of Judas, in: Ders./Foakes-Jackson, F. J. (Hg.): The Acts of the Apostles. Additional Notes to the Commentary, London 1933 (The Beginnings of Christianity 1,5), 22-30, 25.

Lehrstück für die Leser genutzt, um ihnen anschaulich die Konsequenzen einer entsprechenden Tat vor Augen zu führen. Hierzu benutzt der Autor die rhetorische Technik der Ekphrasis, die zu den fortgeschritteneren Progymnasmata gehörte und damit notwendige Vorübung jeder rhetorischen Ausbildung war.<sup>359</sup> Gerade diese Anschaulichkeit ermöglichte den Lesern eine Visualisierung und erzeugte somit einen nachhaltigeren Eindruck, der wiederum den pädagogischen Effekt förderte. Ob Papias mit der Version des Matthäus vertraut war oder nicht, lässt sich nicht entscheiden. Wie in Kapitel 5.1 bereits diskutiert, wäre Papias ferner auch eine angemessene Fiktion für das Ende des Gottlosen möglich gewesen, da auch er bemüht ist, mit seinem Werk den entsprechenden Standards der Geschichtsschreibung gerecht zu werden.<sup>360</sup> Für eine entsprechende Bewertung der Textstelle wäre eine Kenntnis des Kontextes hilfreich, dieser ist jedoch nicht in einem entsprechenden Umfang überliefert. In den noch erhaltenen Traditionen findet sich eine weitere Erwähnung des Judas.<sup>361</sup> Nach einem Herrenwort über das Reich Gottes zweifelt dieser und fragt, wie all dies geschehen könne. Daraufhin bekommt er zur Antwort, jene, die dorthin gelangen, würden dies sehen. Dies unterstreicht, dass Judas ungläubig und somit gottlos ist. Auch der Hinweis Jesu, diejenigen, die in das Reich Gottes gelangen werden, würden dies sehen, verweist möglicherweise auf das Ende des Judas, da wohl suggeriert wird, dass dieser nicht zu jenen, die sehen werden, gehört.

Die Schilderung vom Ende des Judas beginnt Papias mit der Aussage, Judas wäre so stark angeschwollen, dass er breiter war als ein Wagen. Hier zeigt sich deutlich ein polemischer Unterton, da es sich hier kaum um eine realistische Schilderung handeln kann. Das drastische Bild soll sich in all seiner Plastizität in der Vorstellung der Leser verankern und diesen zur Abschreckung dienen. Der unten noch als problematisch zu diskutierende Ausdruck *πρηνής γενόμενος* wurde möglicherweise (von Papias?) in ein ähnlich klingendes Wort abgeändert. Aus *πρηνής* wurde *πρησθείς*, das Partizip Aorist Passiv von *πίμπρημι*, dies würde das Motiv des Anschwellens erklären (s.u.). Andererseits ist aber auch denkbar, dass Papias kaum Informationen über den Tod des Judas hatte und diesen bewusst als Straftod fingierte. Hierbei verwendete er eines der üblichen Motive. Ein Anschwellen wäre eine verständlichere Ursache für ein Platzen und ein Hervorquellen der Organe, wie es in Apg 1,18 geschieht, als ein Sturz. Das

<sup>359</sup> Zur Verwendung der Ekphrasis durch Papias vgl. ZEICHMANN, Christopher B.: Papias as Rhetorician: Ekphrasis in the Bishop's Account of Judas' Death, in: NTS 56 (2010), 427-429.

<sup>360</sup> Zu Papias als hellenistischem Schriftsteller vgl. KÜRZINGER, Papias, 172-186.

<sup>361</sup> Vgl. KÖRTNER, Papias, 51-52 (Iren. adv. haer. 5. 33,3 f.).

Erblinden des Judas hat, wie von Klauck vorgeschlagen,<sup>362</sup> neben der offensichtlichen Polemik, die dem Bild zugrunde liegt, möglicherweise sein Vorbild in der Schrift. Der in Apg zitierte Psalm 69 (68) spricht von einem Erblinden der Feinde. Lukas selbst greift das Motiv in Apg 9,1-22 sowie 13,4-13 auf. Als weiterer Bezug wurde ferner Num 5,21 f. vorgeschlagen:<sup>363</sup> Hier wird einer Frau, die im Verdacht steht, Ehebruch begangen zu haben, das Fluchwasser gereicht, nach dessen Genuss sie im Falle ihrer Schuld anschwillt. Da Judas Untreue gegenüber seinem Herrn und seinem Amt begangen hat, ergeht es ihm wie der schuldigen Frau nach dem Genuss des Fluchwassers: Er schwillt an. Nicht ganz ersichtlich wäre dabei, weshalb die Schuld des Judas mit einem Test verbunden werden soll, da sie bereits zweifelsfrei erwiesen sein dürfte. Die zweite Belegstelle des Papias lässt nicht darauf schließen, dass dieser Judas als positiven oder ambivalenten Charakter sah. In diesem Fall wäre auch kein Straftod zu erwarten. Im Zentrum steht daher wohl weniger das Faktum der Prüfung als vielmehr, dass es Judas ergeht wie einer Frau, die untreu war. Für diese Deutung spräche möglicherweise Psalm 109 (108),<sup>18</sup> der dem Feind wünscht, der Fluch möge wie Wasser in seine Glieder dringen.<sup>364</sup> Psalm 109 (108) bedient sich hier offensichtlich des Vorbildes aus dem Buch Numeri. Da Psalm 109 (108) auch von Lukas zur Interpretation des Geschickes des Judas herangezogen wurde, wäre es nicht abwegig, dass auch Papias eine Tradition vorlag, welche die Verbindung zwischen Judas und Psalm 109 (108) bereits hergestellt hatte und Papias so zur Wahl seiner „Straftodesart“ verhalf. Da es sich aber bei Würmern um ein häufigeres Motiv im Zusammenhang mit Gottesurteilen handelt,<sup>365</sup> lässt sich nicht entscheiden, was genau Papias zu seiner Wahl inspirierte.

Papias spezifiziert nun den Krankheitsverlauf des Judas und spart dabei nicht an kruden Details. Er schildert die demütigenden Verfallserscheinungen, die an den Geschlechtsteilen ihren Anfang nehmen. Derartige Verläufe wurden auch von anderen Autoren geschildert, etwa durch Josephos an Herodes dem Großen (Ios. ant. Iud. 17.169) sowie durch den Autor des zweiten Makkabäerbuches bezüglich

---

<sup>362</sup> Vgl. KLAUCK, Jünger, 112.

<sup>363</sup> Dieses Motiv scheint durchaus bekannt gewesen zu sein, da es ebenfalls im Protevangelium Jacobi verwendet wird (Prot. Jac. 16), zur Diskussion vgl. KLAUCK, Jünger, 112-113.

<sup>364</sup> Vorgeschlagen von PESCH, Rudolf: Die Apostelgeschichte, Teilband 1, Apg. 1-12, Zürich 1986 (EKK V/1), 89.

<sup>365</sup> Auf das Motiv des Wurmtodes und seine Verbreitung wird im Rahmen des Todes des Agrippa noch einzugehen sein.

Antiochos IV. Epiphanes (2 Makk 9).<sup>366</sup> Hierbei handelt es sich nicht um ein medizinisches Detail eines Krankheitsverlaufes, sondern um eine bewusste Demütigung des Frevlers. Neben den offensichtlichen Qualen, die ein solches Anschwellen bedeutet hätte, wird das Übel verschlimmert durch den Wurmbefall. Diese Vorstellung verursacht nicht nur Ekel, sie erinnert auch aufs Anschaulichste an den Verwesungsprozess des menschlichen Körpers, der bei Judas schon zu dessen Lebzeiten begann und von diesem selbst noch miterlebt wurde.

Die sicherlich überzogene Schilderung des Gestankes, den der Leichnam des Judas hinterließ, unterstützt durch seine Plastizität den Effekt des Textes auf die Leser. Da diese sich vorstellen, wie ein Passant sich die Nase mit beiden Händen zuhält, bleibt ihnen ein nachdrücklicher Eindruck des Erzählten, der die moralische Bewertung der Tat des Judas aufs Anschaulichste unterstützt. Wenn auch Papias den Acker nicht als Blutacker bezeichnet, so wird dieser, wie auch in den beiden Bibelstellen, zu einem unbewohnten Ort der Öde (Ps 69 [68],26).

Da keine weiteren früheren Belege für die Historizität existieren und die genannte Darstellung im Gegensatz zu Lukas deutlich sensationslüsterner und brutaler ist, liegt es nahe, hier nicht von einer bloßen Wiedergabe eines Faktums, sondern von einer Fiktion des Papias auszugehen. Er greift das Motiv der göttlichen Strafe, wie es ihm aus seinem Umfeld vertraut war, auf und wendet es auf Judas an, so wie auch Lukas dies tat. Er entscheidet sich lediglich für eine andere der gängigen Todesarten, die Lukas später für Agrippa gebrauchen wird. Deutlich ist hier bereits der, mit dem zunehmenden zeitlichen Abstand gewachsene, polemische Zug. Nach einer zumindest andeutungsweise ambivalenten Schilderung des Todes bei Matthäus wertet Lukas die Tat durch ein drastischeres Ende eindeutig (s.u.). Papias schließlich vollzieht den Wandel von der eher sachlich orientierten Geschichtsschreibung mit moralischem Anspruch zur moralischen Erbauungsliteratur mit Unterhaltungscharakter. Dies zeigt sich besonders an der unnötigen Ausgestaltung der Krankheitssymptome.

#### 5.2.1.2.4 Syntheseversuche

In späteren Schriften finden sich Versuche, die genannten Darstellungen zu harmonisieren, insbesondere um den Widerspruch zwischen den beiden neutestamentlichen Schriften zu überwinden.<sup>367</sup> Es wurde daher vorgeschlagen, der

---

<sup>366</sup> Lake sieht einen möglichen Zusammenhang zwischen der Version des Papias und 2 Makk 9 gegeben vgl. LAKE, Death, 30.

<sup>367</sup> Eine Übersicht über wichtige Syntheseversuche bietet LAKE, Death, 25-27.



Strick des Judas sei gerissen, woraufhin Judas stürzte und aufplatzte.<sup>368</sup> Oder aber der Baum, an dem Judas sich aufhängen wollte, habe sich geneigt, weshalb Judas seinen Suizidversuch überlebte.<sup>369</sup> Apollinaris integriert den Bericht des Papias in sein Werk mit der Begründung, Judas habe zwar versucht, sich zu erhängen, sei jedoch rechtzeitig abgenommen worden.<sup>370</sup> Auch der Versuch, *πρηνῆς γενόμενος* als eine (Fehl-)Form von *πίμπρημι* zu deuten (s.u.), gehört zu den Bemühungen die Widerstände zwischen den einzelnen Versionen zu glätten. Auch in neuerer Zeit wurden derartige Konstrukte erneut vorgetragen, so etwa von Ian Howard Marshall<sup>371</sup> oder Alasdair B. Gordon.<sup>372</sup> Der Text bietet hierfür keinen Anhaltspunkt. Da Lukas auch an zwei weiteren Stellen einen Tod als göttliche Strafe wertet, ist es unnötig hier eine vermeintliche Problemstelle durch Umdeutung entschärfen zu wollen. Lukas kannte das Konzept des Straftodes und verwendete es. Angesichts dieser Tatsache wäre es merkwürdig, wenn er Judas ein solches Schicksal ersparen würde. Die Syntheseversuche bieten somit keine Anhaltspunkte für ein Verständnis der lukanischen Version.

#### 5.2.1.2.5 Folgerungen für das Ende des historischen Judas

Da es sich beim Straftod um ein literarisches Phänomen zur Bewertung von Frevlern handelt, ist die Version des Matthäus glaubwürdiger als die beiden anderen Versionen, da sie den moralisch und erzählerisch kleinsten Nutzen bietet. Suizid wurde damals heterogen bewertet und galt unter bestimmten Umständen als ehrenvoll,<sup>373</sup> erst durch die Theologie des Augustinus wurde er für Christen indiskutabel (Aug. civ. 17). Daher war die potenzielle Motivation, einen Suizid zu fingieren, wesentlich geringer als die Motivation, einen Frevler durch einen schmachvollen Tod zu charakterisieren. Auch der Suizid des Judas könnte jedoch fingiert sein. Letztlich nimmt Judas auch bei Matthäus kein ruhmreiches Ende. Der Suizid wird bei Matthäus lediglich knapp erwähnt, der Autor gibt dem Leser keine Hinweise, dass der Suizid als ehrenvoll zu verstehen wäre. Daher könnte Matthäus hier das offene Schicksal des Judas nach seinem Ermessen

---

<sup>368</sup> Vgl. Augustinus, c. Fel. I 4.

<sup>369</sup> Vgl. Theophylact in Matt 27.

<sup>370</sup> Vgl. KÖRTNER, Papias, 59-60.

<sup>371</sup> Vgl. MARSHALL, Ian Howard: *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary*, Leicester 1984 (TNTC 5), 65.

<sup>372</sup> Vgl. GORDON, Alasdair B.: *The Fate of Judas According to Acts 1,18*, in: EQ 44 (1971), 97-100.

<sup>373</sup> Zur Frage der Bewertung von Suizid in der Antike vgl. DROGE, Arthur J.: *Mori Lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide*, in: NT 30,3 (1988), 263-286; ferner bietet REED, David A.: "Saving Judas"- A Social Scientific Approach to Judas's Suicide in Matthew 27, 3-10, in: BTB 35 (2005), 51-59, einen Beitrag zur Kulturabhängigkeit der Bewertung von Suizid, wobei er zu zeigen versucht, dass der Suizid des Judas in unseren Augen verwerflich, zur Zeit des Matthäus möglicherweise aber positiver bewertet wurde.

ergänzt haben. Klauck vermutet, dass der Tod des Ahitofel in 2 Sam 17,23 als Vorbild gedient haben könnte.<sup>374</sup> Dies ist durchaus denkbar, jedoch in meinen Augen nicht zwingend. Klaucks These, der Suizid könne nicht historisch sein, da er sonst von Lukas und Papias ebenfalls tradiert worden wäre, kann nicht überzeugen.<sup>375</sup> Beide Versionen verfolgen die gleiche Grundabsicht: das Ende des Judas, den Konventionen hellenistischer Geschichtsschreibung gemäß, mittels Straftod in den Deutehorizont der Leser einzuordnen.<sup>376</sup> Hierzu wäre ein Verändern bekannter historischer Fakten durchaus angebracht und erlaubt gewesen. Das tatsächliche Ende des Judas muss offen bleiben,<sup>377</sup> wobei die Darstellung des Matthäus am glaubwürdigsten erscheint. Wäre Judas einen dramatischeren Tod gestorben, so wäre sein Schicksal im Rahmen der zunehmend negativeren Darstellungen seiner Gestalt wahrscheinlich schon zu einem früheren Zeitpunkt weiter verbreitet gewesen. Da aber im Werk des Markus Judas noch deutlich neutraler gesehen wurde,<sup>378</sup> ist eher zu vermuten, dass Judas kein schreckliches Ende nahm, da ein solches homogener, früher und intensiver tradiert worden wäre. Denkbar wäre auch, dass Judas nach der Passion verschwand und andernorts unentdeckt ein normales Leben führte, dies dürfte zu den damaligen Zeiten kein Problem dargestellt haben. Ein entsprechendes Vakuum der Überlieferung böte einen optimalen Nährboden für ein entsprechendes Eingreifen des Historikers, der gerade am Lebensende eine entsprechende Gesamtwertung des Lebens des Judas zum Ausdruck zu bringen suchte. In der Apostelgeschichte findet sich keine aufwendig ausgestaltete Legende, sondern vielmehr ein Keim für eine solche. Das Johannesevangelium zeichnet ein sehr negatives Bild von Judas, der von Anfang an in die Nähe des Teufels gerückt wird. Judas wird von Johannes als Dieb stilisiert, er ist der Kassenwart der Apostel und zeichnet sich durch Gier aus. Wenn auch eine Benutzung des Johannesevangeliums durch Lukas unwahrscheinlich ist, so zeigt dies doch die Richtung, in die sich das Judasbild entwickelte. Gerade die Betonung von Geld und Besitz mit der entsprechenden negativen Konnotation findet sich bei Lukas wie bei Johannes. Die später einsetzende

---

<sup>374</sup> Vgl. KLAUCK, Jünger, 122.

<sup>375</sup> Vgl. KLAUCK, Jünger, 123.

<sup>376</sup> Es ist daher auch nicht nötig, die gemeinsamen Tendenzen zu erklären, indem man annimmt, Lukas habe die Versionen des Papias und des Matthäus gekannt. So etwa, jedoch ohne solide Argumente MacDONALD, Dennis R.: Luke's Use of Papias for Narrating the Death of Judas, in: Walton, Steve u. a. (Hg.): Reading Acts Today, FS Loveday C. A. Alexander, London 2011 (LNTS 427), 43-62.

<sup>377</sup> So auch ECKEY, Wilfried: Die Apostelgeschichte: der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom 1, Apg 1,1-15,35, Neukirchen-Vluyn 2000, 64; LÜDEMANN, Gerd: Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 42.

<sup>378</sup> Vgl. VOGLER, Werner: Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischer Schriften, Berlin 1983 (ThA 42), 77-95; so auch Klauck, der betont, dass bei Markus Gott der eigentliche Initiator des Passionsgeschehens ist und nicht Judas vgl. KLAUCK, Jünger, 48 f.

Legendenbildung bestärkt zumeist ein sehr negatives Bild von Judas.<sup>379</sup> Eine abschließende Bewertung der lukanischen Version wird am Ende des Kapitels erfolgen.

### 5.2.1.3 Judas im Lukasevangelium

#### 5.2.1.3.1 Judas als Jünger

Da in der Apostelgeschichte zwar das Ende, nicht aber die Tat des Judas beschrieben wird, gilt es bei der Frage nach der Schuld des Judas, das Lukasevangelium, insbesondere die Passionserzählung, in den Blick zu nehmen. Die Zugehörigkeit zum Zwölferkreis, der Beiname Iskariot sowie die Nennung des Judas an letzter Stelle der Apostelliste lagen dem Lukas bereits durch Markus (Mk 3,19) vor. Hinsichtlich der Frage nach der Historizität der Zugehörigkeit zum Zwölferkreis, der Deutung des Beinamen Iskariot sowie die Frage nach der Historizität des Judaskusses überliefert Lukas, was ihm vorlag und sah offensichtlich keinen Grund, in die Überlieferung erklärend oder kürzend einzugreifen. Ob Lukas dem Beinamen eine Bedeutung beimaß oder diesen lediglich als Unterscheidungsmerkmal zum „Judas des Jakobus“ wahrnahm, muss offen bleiben. Die vielfach vorgeschlagene Deutung des Iskariot als Mann aus Kerijot,<sup>380</sup> einem judäischen Dorf, das im Alten Testament (Jer 48,24.41; Amos 2,2) bezeugt ist, würde Judas als einzigen Judäer ausweisen, was einer Spitze gegen Judäa gleichkäme. Da die anderen Jünger aus Galiläa kamen, würde dies das Bild von Galiläa als „Heiligem Land“ stützen.<sup>381</sup> Selbst wenn diese Deutung des Namens korrekt sein sollte, ist jedoch nicht sicher, ob Lukas diese verstand und bewusst als solche einsetzte, zumal ihm ja dieser Name bereits vorlag. Auch wäre zu erwarten, dass Lukas eine solche Bedeutung für seine des Hebräischen nicht mächtigen Leser erklären würde, wie er es etwa beim Hakeldamach tut. Auch die Frage, ob der Verrat des Judas, wie von Enslin vorgeschlagen,<sup>382</sup> eine Fiktion des Markus ist, ist zweitrangig, da Lukas offensichtlich entsprechende Quellen bereits vorlagen und er nicht in der Lage gewesen sein dürfte, eine solche zwangsläufig als Fiktion zu erkennen. Judas wird bereits in Lk 6,16 als einer der Zwölf in der Zwölferliste aufgeführt, aber sogleich als Verräter (προδότης) gebrandmarkt. Hier wie auch in der Apostelgeschichte scheinen Verrat und Zugehörigkeit zum Zwölferkreis eng miteinander verbunden zu sein.<sup>383</sup> Während die

---

<sup>379</sup> Vgl. KLAUCK, Jünger, 125-136.

<sup>380</sup> Vgl. zur Deutung des Namens Iskariot: KLAUCK, Jünger, 40-44.

<sup>381</sup> Vgl. LÜTHI, Kurt: Das Problem des Judas Iskariot - neu untersucht, in: EvTh 16 (1956), 98-114.

<sup>382</sup> Vgl. ENSLIN, Judas, 123-141.

<sup>383</sup> So auch BOVON, Francois: Luke 3. A Commentary on the Gospel of Luke 19:28-24:53, Minneapolis 2012 (Hermeneia), 215.

erste Erwähnung des Judas ihn als einen der Zwölf ausweist und sogleich auf seine Zukunft verweist, wird in der Apostelgeschichte sein Ende, gewissermaßen als Konsequenz seiner Tat, im Rahmen seiner Ersetzung durch Matthias geschildert. Im Gegensatz zu Markus, der Judas als den bezeichnet, der Jesus „übergab“ (παρέδωκεν) (Mk 3,19), verwendet Lukas den negativeren Terminus des Verräters.<sup>384</sup> Lukas entschied sich nicht, die Zugehörigkeit zum Zwölferkreis durch eine entsprechende Fiktion zu verbergen, sondern nutzte diese, um das Heildrama zu verstärken. Wendet sich ein Jünger, der allem Anschein nach zum Kreis der zwölf Ausgesandten gehörte (Lk 9,1-6) und einen Dienst im engsten Kreis erfüllte, von Jesus ab, so ist dies ungleich dramatischer als der Verlust eines Mitläufers.

#### 5.2.1.3.2 Judas im Rahmen der Passionserzählung

Nachdem Judas im Laufe der Tätigkeit Jesu eine nur marginale Rolle gespielt hatte, beginnt die Passionserzählung mit seiner Übereinkunft mit der jüdischen Obrigkeit (Lk 22,1 f.). Nachdem die Hohepriester und Schriftgelehrten eine Gelegenheit suchen, Jesus ohne Aufsehen zu ergreifen, fährt nach Lukas der Teufel in Judas und hilft, das Passionsgeschehen zu initiieren. In der Markusvorlage wird die Tat des Judas nicht in Zusammenhang mit dem Teufel gebracht, sie wird dort auch nicht als Verrat bezeichnet, entgegen den meisten Übersetzungen ist lediglich von „übergeben“ die Rede (παπαδέω; Mk 14,10 f.). Das Einfügen des Teufels in die Passionserzählung stellt den Tod Jesu noch deutlicher in einen größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang. Denkbar wäre grundsätzlich auch eine Übernahme dieses Motivs aus einer anderen Quelle, zumal der Teufel auch bei Johannes Eingang in die Passionserzählung findet. Der Satan als Gegenspieler Jesu unterstützt in jedem Fall vortrefflich die Inszenierung eines heilsgeschichtlichen Dramas, dessen primäres Thema der göttliche Heilsplan ist. Fragen nach der Notwendigkeit des Judas für die Passion im Hinblick auf das Ergreifen Jesu sind zweitrangig, da Lukas durch Markus bereits hinreichend einschlägiges Material vorlag. Ein Streichen der Person des Judas aus der Markusvorlage ist nur schwer vorstellbar, da jegliche Motivation dazu fehlt. Wie auch bei Matthäus wird Judas für seinen Verrat entlohnt, eine genaue Summe wird hier im Gegensatz zu Matthäus (Mt 26,15) nicht genannt. Auch bei Matthäus handelt es sich wohl weniger um eine genaue Angabe der Summe denn um eine Anspielung auf Sach 11,12. Dieses Geld wird in Apg 1,18 als Lohn seiner Ungerechtigkeit bezeichnet, womit die Tat eine eindeutige

---

<sup>384</sup> Zur Verwendung von παραδίδόναι vgl. KLAUCK, Jünger, 45-48.

Wertung erfährt und die Weichen für eine Interpretation als Straftod gestellt sind. Bei Markus wird ein Lohn für die Tat des Judas nicht erwähnt, aber angedeutet (Mk 14,11). Ob Judas nun am Abendmahl teilgenommen hat oder nicht, wird nicht explizit gesagt, der Verlauf legt dies jedoch nahe. Es wird nicht von einer Abwesenheit des Judas oder von seinem Hinausgehen berichtet, in Lk 22,21 f. aber prophezeit Jesus, dass die Hand, die ihn übergeben werde, mit ihm am Tisch sei. Ungeachtet der Frage, ob es sich dabei um eine historische Aussage handelt oder nicht, impliziert dies deutlich, dass Lukas Judas als am Tisch anwesend annimmt. Erst in V. 28 scheint er nicht mehr angesprochen und daher abwesend zu sein. Wenn auch nicht gesagt wird, Judas habe Brot und Wein empfangen, so wird dennoch nicht gesagt, er habe diese vorübergehen lassen. Es ist daher naheliegender anzunehmen, dass Judas - nach Lukas - tatsächlich am Abendmahl teilgenommen hat, zumal es sich dabei um die (theologisch) schwerer lesbarere Version handelt. Dies scheint Judas nach der Auffassung des Lukas nicht vor seinem späteren Ende auf Erden bewahren zu können, auch von seinen bösen Absichten kann es ihn nicht abbringen. Welche Konsequenzen für das jenseitige Schicksal des Judas entstehen, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Denkbar wäre, dass Judas die heilsbringende Funktion der eucharistischen Gaben durch seine Tat verwirkt bzw. diese keine Wirkung auf ihn haben, da sie nicht fähig sind, seine Pläne zu vereiteln. Die Judaskommunion wäre folglich eine Ermahnung an die Gemeinde. Selbst die Mitgliedschaft in der Gemeinde und die Teilnahme am Abendmahl sollten nicht zu einer falschen Heilssicherheit führen. In 22,22 folgt ein Weheruf über den Menschen, der Jesus übergibt, im Hinblick auf das Ende des Judas wirkt dieser fast schon fatalistisch.

Einen Hinweis auf eine komplexere Sicht der Problematik bietet der eschatologische Ausblick in Lk 22,30.<sup>385</sup> Während die Parallelstelle bei Matthäus von zwölf Thronen spricht, auf denen die Apostel sitzen werden, spricht Lukas lediglich von Thronen. Ob daher Matthias den zwölften einnähme, Judas vergeben würde und er seinen Thron dennoch bekäme oder ob Matthias und Judas ein Thron zustünde, lässt Lukas daher anscheinend offen. Der ähnliche Wortlaut legt nahe, dass es sich bei diesem Diktum um Stoff der Logienquelle handeln dürfte. Ob Matthäus die Anzahl der Throne ergänzte oder Lukas diese bewusst strich, muss offen bleiben. Dennoch könnte hier ein Hinweis darauf gegeben sein, dass Lukas die Frage des himmlischen Geschickes nicht zu entscheiden wagte bzw. gar nicht stellte.

---

<sup>385</sup> Zur ausführlichen Betrachtung der Stelle und der zugehörigen Quellenlage vgl. ZWIEP, Judas, 49-52.

Wolter sieht in der Formulierung παραδίδοται ein passivum divinum, welches Judas zu einem Werkzeug in Gottes Hand machen würde.<sup>386</sup> Dies würde bedeuten, dass dem Schicksal des Judas eine gewisse Tragik innewohnt. Da Lukas als antiker Autor nicht an der Komplexität der Darstellung, sondern am Schicksal Jesu interessiert war, sind Einzelzüge, wie das Schicksal des Judas, zugunsten der eigentlichen Erzählabticht vernachlässigbar. Das Geschehen wird nicht in seiner Vielschichtigkeit und seinen Einzelaspekten aus der Perspektive des jeweils Einzelnen analysiert, sondern von seiner Intention her bewertet. Das Ende und die Funktion des Judas müssen den Erzählabtichten unterworfen werden und sind daher gewissermaßen ein „Kollateralschaden“, der dem höheren Zweck der Verbreitung des Evangeliums und der (Herzens-)Bildung der Leser untergeordnet werden durfte. Judas kam in dem großen göttlichen Heilsdrama die Rolle des Gegenspielers zu, dieses ist es, was für Lukas als Autor relevant war, nicht das Schicksal eines einzelnen historischen Menschen. Schwierig bleibt die Frage nach der Bitte Jesu am Kreuz, Gott möge vergeben, denn „sie“ wüssten nicht, was sie tun (Lk 23,34).<sup>387</sup> Das Ende des Judas legt nahe, dass diese Bitte Judas nicht einschließt, es sei denn, man will annehmen, dass Judas einen abschreckenden Tod sterben muss, nach seinem Tod aber in den Himmel gelangt. Denkbar wäre ebenfalls, dass sich diese Bitte auf die römischen Soldaten bezieht, die die Hinrichtung durchführen.

Das Motiv des Kusses als Zeichen des Verrates ist aus dem Markusevangelium (Mk 14,45) übernommen worden und daher sicher nicht als lukanische Erfindung zu werten. Während Judas bei Markus den Kuss tatsächlich vollzieht, bleibt dessen Ausführung bei Lukas unsicher, der Text legt nahe, dass Jesus Judas bereits im Ansatz zurückweist und der Kuss hier nicht vollzogen wird. Unklar bleibt, weshalb eine Identifizierung Jesu durch Judas nötig war, da dieser Sachverhalt aber aus dem Markusevangelium übernommen ist, war diese Frage offensichtlich von sekundärer Bedeutung für Lukas. Im Vergleich zum Markusevangelium ist das Judasbild des Lukas deutlich negativer,<sup>388</sup> dies zeigt sich nicht zuletzt an dieser Szene: Jesus ist nicht gewillt, sich von Judas küssen zu lassen, der ja der lukanischen Darstellung zufolge vom Satan besessen war. Der freundschaftliche Kuss als Zeichen des Verrates zeigt die ungeheure Spannung zwischen dem Verhältnis der Jünger zu Jesus und der Brutalität des hinterhältigen Verrates. Der Kuss wird hier gewissermaßen in seiner Funktion

<sup>386</sup> WOLTER, Lukasevangelium, 709.

<sup>387</sup> Zur Einführung in die genannte Thematik vgl. KLASSEN, William: Judas. Betrayer or Friend of Jesus?, Minneapolis 1996, 124-127.

<sup>388</sup> Einen umfassenden Vergleich der Judasbilder in den einzelnen Evangelien bietet VOGLER, Judas.

pervertiert. Von besonderem Interesse ist jedoch eine mögliche alttestamentliche Parallele des Motivs des Kusses.<sup>389</sup> In 2 Sam 20,9 küsst Joab den Amasa, während er ihn mit dem Schwert ermordet. Der Kuss diente hierbei als Ablenkungsmanöver, um vom Schwert in der Hand des Joab abzulenken. David rächt diese Tat nicht sofort, sondern überlässt dies seinem Sohn Salomo (1 Kön 2,5 f.). Dieser lässt Joab im Zelt des Herrn ermorden, später wird er in seinem eigenen Haus in der Wüste begraben (1 Kön 2,32 f.). Ein Hinweis darauf, dass der Kuss des Judas mit dieser Stelle in Verbindung gebracht wurde, findet sich möglicherweise im Matthäusevangelium, welches das Volk sagen lässt „sein Blut (komme) über uns und über unsere Kinder“ (Mt 27,25). Ebendiese Formulierung findet sich auch in 1 Kön 2,33 im Hinblick auf den geschilderten Sachverhalt. Da Matthäus diese Stelle möglicherweise mit der Tat des Judas verband, ist denkbar, dass diese in der Tradition als Interpretament für den Judaskuss herangezogen wurde. Daher ist gut denkbar, dass auch Lukas diese Stelle entsprechend auf Judas bezog. Die Beerdigung des Joab in seinem Haus in der Wüste könnte Lukas inspiriert haben, den Tod des Judas mit der Tradition vom Hakeldamach zu verbinden und ihn daher dort sein Ende finden zu lassen. Die angeführten Schriftstellen wäre dann eine lukanische Ergänzung. Entsprechend könnte diese Verbindung natürlich auch in einer Texttradition zwischen Markusevangelium und Lukasevangelium entstanden sein. In jedem Fall fügt sich das entstandene Bild im Hinblick auf das Ende auf dem unrechtmäßig erworbenen Acker vortrefflich in die lukanische Theologie ein. Der Einsamkeit des Hauses in der Wüste entspräche der Acker, der nach dem Tod des Judas vereinsamt.

#### 5.2.1.4 Die Schuld des Judas

Bevor das Ende des Judas analysiert und entsprechend bewertet werden kann, ist zu klären, welche Schuld Judas Lukas zufolge auf sich geladen hat, um ein solches Ende zu verdienen. Es wurde bereits verschiedentlich versucht, zu ergründen, was genau Judas durch seine Tat „verriet“. Vorgeschlagen wurde unter anderem: was sich beim letzten Abendmahl ereignete,<sup>390</sup> das Messiasgeheimnis<sup>391</sup> oder der Aufenthaltsort Jesu<sup>392</sup>. Gerade die Doppeldeutigkeit im Deutschen zwischen „ein Geheimnis verraten“ und

<sup>389</sup> Vorgeschlagen unter anderem von KLAUCK, Jünger, 66.

<sup>390</sup> So etwa PREISKER, Herbert: Der Verrat des Judas und das Abendmahl, in: ZNW 41 (1942), 151-155.

<sup>391</sup> Vgl. SCHWEITZER, Albert: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 9. Auflage, Tübingen 1984 (UTB 1302), 449.

<sup>392</sup> Vgl. KLAUCK, Jünger, 54; THEISSEN, Gerd/MERZ, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 3., durchges. u. erg. Aufl., Göttingen 2001, 383.

„einen Verrat begehen“ legt derartige Überlegungen zwar nahe, verliert jedoch das Wesentliche aus den Augen: Diese Doppeldeutigkeit besteht zwar auch im Griechischen, die Suche nach einem konkreten „Geheimnis“ überhöht einen Einzelaspekt. Nicht eine Information, sondern Jesus selbst wurde verraten. Nicht ein Teil seiner Botschaft, sondern seine Person und die mit ihr verbundene Botschaft als Ganze wurden verraten, nicht im Sinne einer Mitteilung, sondern vielmehr im Sinne des Hintergehens. Judas begeht einen schweren Vertrauens- und Loyalitätsbruch, indem er gegen seinen Lehrmeister vorgeht. Gerade die im deutschen Sprachraum gebräuchliche Fehlübersetzung von παραδίδομι<sup>393</sup> in Mk 3,19 mit „verraten“ statt „übergeben“ führt hier in die Irre. Daher ist der Kern der Aussage nicht die übermittelte Information, sondern die Sache an sich. Historisch gesehen wird man Klauck und Theißen zwar folgen können, wenn man annimmt, Judas habe durch ein Mitteilen des Aufenthaltsortes eine Gefangennahme Jesu ohne Aufsehen ermöglicht, dennoch wäre es zu kurz gegriffen, den Verrat mit einer Information über einen Ort gleichzusetzen. Der Begriff „Wegführer“ in V. 16 stützt diese These. Judas weist Jesu Feinden den Weg. Damit übermittelt er nicht eine bloße Information, sondern er ergreift Partei und solidarisiert sich mit diesen. Lukas bietet keine eindeutige Bestimmung des genauen Gegenstands und Umfangs des Verrates. Er scheint daher nicht gewillt gewesen zu sein, die Schuld des Judas näher zu spezifizieren. Auch die Tatsache, dass er in Lk 22,4 das Verb παραδίδομι von Markus übernimmt, ohne es durch das für einen Verrat treffendere Wortfeld προδίδομαι zu ersetzen, weist in diese Richtung.

Selbst wenn man Wolter dahingehend folgt, dass der Teufel<sup>394</sup> in Lk 22,3 in Judas dämonische Einwohnung nimmt,<sup>395</sup> so bleibt dieser doch für seine Tat verantwortlich.<sup>396</sup> Wenn auch schwer zu entscheiden ist, zu welchem Zeitpunkt Judas in der lukanischen Version in wie starkem Maße über Willensfreiheit verfügte, so war es doch sein freier Entschluss, sich von Jesus abzuwenden und dem Teufel in sich Raum zu gewähren. Gerade die Tatsache, dass das Ende des Judas als göttlicher Straftod geschildert wird, erweist zweifelsfrei, dass Judas Schuld auf sich genommen hat.

Die Aussage in Apg 1,25, Judas sei „an seinen eigenen Ort“ gegangen, ist mehrschichtig. Neben der implizierten Beschuldigung, dass ein Jünger Jesu, der seinen

<sup>393</sup> So etwa die Einheitsübersetzung, Schlachter 2000 und Hoffnung für alle.

<sup>394</sup> Zum Thema Teufel empfiehlt sich GARRETT, Susan R.: The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings, Minneapolis 1989, 37-60.

<sup>395</sup> Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 693.

<sup>396</sup> So auch WOLTER, Lukasevangelium, 693; BOVON, Luke 3, 135; anders jedoch KLASSEN, Judas, 117.



Besitz um der Mission Willen zurückließ, einen eigenen Ort besitzt, kann sich der ihm „eigene“ Ort auch auf das Schicksal des Judas beziehen. Eine Anspielung auf die Hölle kann hier nicht völlig ausgeschlossen werden (s.u.).<sup>397</sup> Judas empfängt also den Lohn, den er sich durch seine Tat erworben hat und der ihm daher angemessen ist.<sup>398</sup> Die Anspielung auf Besitztum ist daher ein weiterer Aspekt seiner Schuld (s.u.). Die Doppeldeutigkeit des „eigenen“ Ortes unterstreicht die Größe der Schuld durch einen Verweis auf die aus ihr resultierenden Konsequenzen.

Eine Wertung der Tat des Judas (in der lukanischen Version) muss sich an der Bewertung des Todes Jesu durch den jeweiligen Evangelisten orientieren, da dieser elementar zum Kern der Schuld des Judas gehört. Ist dieser Teil eines göttlichen Heilsplanes, so ist Judas ein Werkzeug in diesem, sei es auch die göttliche Hand oder die des Teufels, die in ihm wirkt. In Lk 22,22 weist Lukas den Tod Jesu explizit als Teil des Heilsplanes aus. Lukas schildert den Tod Jesu als Heldentod<sup>399</sup> und vorbildliches Martyrium.<sup>400</sup> Dementsprechend übernimmt Judas die literarische Rolle des Feindes, genauer gesagt des Gottesfeindes. Er ist der Widersacher, der durch seine Niederlage den Sieg des Hauptdarstellers deutlicher hervorhebt. Folglich kann sein Tod nur schmachvoll sein, da das Bild eines Helden wenig Raum für einen ambivalenten oder reuigen Charakter lässt. Der Tod Jesu ist Teil der lukanischen Soteriologie, deren genauer Gehalt jedoch von Lukas selbst nicht systematisch entfaltet wird.<sup>401</sup> Bei Lukas tritt die Theologie des Kreuzes stärker in den Hintergrund, andere Begriffe dominieren: Der göttliche Wille, die Notwendigkeit und natürlich der Heilsplan spielen eine zentrale Rolle in der lukanischen Theologie.<sup>402</sup> Dieser muss nicht notwendigerweise immer für die Leser vollständig verständlich sein. Der Tod Jesu war nötig und Teil des göttlichen Planes, kein Irrtum und keine Katastrophe, erinnert sei hierbei nicht zuletzt an die Schriftbelege, in welchen die Erfüllung der Schrift betont wird.<sup>403</sup> Dies ist jedoch kein Widerspruch zur Schuld des Judas. Da das Leid Jesu bei Lukas stärker zurücktritt, wirkt die Darstellung des Leids der Gottesfeinde umso eindrucksvoller. Ein Vergleich mit dem Leid Jesu drängt sich folglich nicht direkt auf. Die Rolle des Judas wird von Lukas

---

<sup>397</sup> Barrett etwa hält dies für denkbar vgl. BARRETT, Acts I, 104.

<sup>398</sup> So vorgeschlagen von JOHNSON, Luke Timothy: The Acts of the Apostles, Collegeville, Minn. 1992 (Sacra Pagina Series 5), 37.

<sup>399</sup> Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 688.

<sup>400</sup> Vgl. BÖTTRICH, Christfried: Proexistenz im Leben und Sterben. Jesu Tod bei Lukas, in: Frey, Jörg, Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005 (WUNT 181), 413-436, 414; anders jedoch KARRIS, Robert J.: Luke 23:47 and the Lucan View of Jesus' Death, in: JBL 105/1 (1986), 65-74.

<sup>401</sup> Eine umfassende Analyse zu dieser Thematik bietet BÖTTRICH, Proexistenz, 413-436.

<sup>402</sup> Vgl. MOESSNER, Script, insbes. 221-223.

<sup>403</sup> Vgl. MOESSNER, Script, 249.

mit großer Zurückhaltung erzählt, wohl nicht zuletzt, da Lukas hier die Grenzen seiner Freiheit zur Fiktion gesehen haben könnte.<sup>404</sup> Die Frage, ob es der Intervention des Judas bedurfte oder ob die Hohepriester die Ergreifung Jesu auch anderweitig hätten bewerkstelligen können, mag für uns heute naheliegend sein, entspricht aber nicht dem Denken und der Darstellungsabsicht des Lukas, der hier die Markusvorlage rezipierte. Ein Streichen oder eine grobe Veränderung des Verrats wäre ein für den Historiker Lukas nicht verantwortbarer Eingriff in seine Quellen gewesen, da es für diese Änderung weder Motivation noch moralischen Nutzen gibt.<sup>405</sup> Daher ist der historische Gehalt des Verrates für eine Analyse des Ansatzes des Lukas von sekundärer Bedeutung, da dieser nicht notwendigerweise mehr aus der Markusvorlage ersehen konnte als ein heutiger Leser.

#### 5.2.1.5 Acker oder Gehöft: der Hakeldamach

Da ein mit Judas assoziierter Acker allen drei Überlieferungen vom Ende des Judas gemeinsam ist, muss dieser Aspekt näher behandelt werden. Der griechische Begriff χωρίον kann sowohl einen Acker als auch ein kleines Gehöft bezeichnen. Ob Judas in Apg das eine oder das andere erwarb, bleibt daher unklar. Naheliegend wäre, dass Judas sich nach der Wanderschaft niederlassen wollte und sich daher ein Gehöft kaufte, da er für ein Grundstück allein schwerlich Verwendung gehabt haben dürfte, gleichgültig ob es sich um einen historischen Sachbestand oder um die entsprechende Fiktion des Lukas handelt. Der Wortbedeutung nach wäre jedoch auch ein Acker denkbar. Ein weiterer Hinweis auf den Erwerb eines ganzen Gehöftes könnte der Begriff ἔπαυλις im Psalmzitat sein, der eher an ein Haus als an ein bloßes Grundstück denken lässt. Andererseits wäre aber auch denkbar, dass Lukas die Tradition eines Ackers, wie sie auch Matthäus vorlag, kannte, diese aber zugunsten des Psalmzitates in ein χωρίον verwandelte.<sup>406</sup>

Ein weiterer Aspekt des Ackererwerbs ist die Frage nach dem Armutsideal der Nachfolge. Diesem stehen der Erwerb von eigenem Besitz und damit auch das Sesshaftwerden entgegen. Als Petrus in Lk 18,28 Jesus gegenüber zum Ausdruck bringt, er habe alles aufgegeben, um ihm zu folgen, benutzt er den Begriff τὰ ἴδια für den Besitz. Entsprechend schildert nun Apg, Judas habe seinen κλῆρος aufgegeben und sei an seinen eigenen (τὸν ἴδιον) Ort gegangen. Umso plausibler ist das Ende, das ihn ereilt.

---

<sup>404</sup> Vgl. Kap 5.1.

<sup>405</sup> Vgl. Kap 5.1.

<sup>406</sup> So auch PERVO, Acts, 50.

Die Episode wirkt als Kontrast zu dem später geschilderten Besitzverzicht der frühen Christen (Apg 2,45; 4,34-37). Wie Hananias stirbt auch Judas gewissermaßen am Ort seiner Tat. Dass es sich um eine bewusste Spitze des Lukas im Hinblick auf das Armutsideal handelt, ist zwar naheliegend, es ist jedoch nicht völlig auszuschließen, dass Lukas überliefertes Material integrierte, ohne primär diesen Aspekt unterstützen zu wollen. Allein schon der Vollständigkeit halber wäre diese Erzählung überlieferungswürdig. Einen weiteren möglichen Bezugspunkt bietet Lk 16,8 f. Nach der Erzählung des Gleichnisses vom klugen Verwalter fordert Jesus auf, den ungerechten Mammon zu nutzen, um sich eine Wohnung im Himmel zu erkaufen. Judas hält den ungerechten Mammon in Form seines Lohnes in der Hand - und investiert diesen in eine irdische Wohnung. In beiden Stellen fällt der Begriff ἀδικία, was auf die Ähnlichkeit der Thematik verweist. Da es sich hierbei um ein häufiges Thema handelt, wäre es jedoch vermessen, die Verwendung dieser Thematik als Parallele zu werten. Darüber hinaus könnte τὸν ἴδιον auch auf den Judas nicht gehörenden, sondern gebührenden Ort, also die Hölle, verweisen.<sup>407</sup> Da auch der Begriff τόπος in Apg 1,25 mehrdeutig verwendet wurde, wäre es unsinnig, hier nicht auch ebendies zu vermuten. Lukas spielt bewusst mit den beiden Assoziationen, da jemandem, dem ein Ort gehört, obwohl er Jesus als Jünger nachfolgt, nur *ein* Ort gebühren kann. Es würde die Textstelle jedoch überfordern, sie als eindeutigen Beleg für das jenseitige Schicksal des Judas zu werten. Reflexionen über das Jenseits erfolgten auch in den anderen in Kap. 2 und 3 betrachteten Werken nicht, es ist daher nicht weiter überraschend, wenn Lukas sich auf eine knappe Anspielung beschränkt.

Auch Matthäus und Papias berichten vom „Blutacker“. Bei Matthäus wird dieser durch die Hohenpriester erworben. Die genaue Summe wird bei Lukas nicht benannt (Lk 22,5), im Gegensatz zu Matthäus, wo Judas 30 Silberlinge erhält (Mt 26,15). Bei Matthäus wird ein Acker erworben, was nicht nur durch die Nutzung als Begräbnisplatz, sondern bereits aus dem Wortlaut ersichtlich wird, da Mt 27,7 nicht wie Apg χωρίον, sondern den eindeutigen Begriff ἀγρός verwendet. Matthäus nennt den Begriff Hakeldamach nicht, sondern bietet lediglich die griechische Übersetzung ἀγρός αἵματος. Papias spricht nicht explizit von einem Blutacker, Judas stirbt jedoch auf seinem eigenen Grundstück. Womit er dieses erwarb, geht aus der Textstelle nicht hervor. Möglicherweise wurde diese Information bereits an anderer Stelle kommentiert

---

<sup>407</sup> Vgl. BARRETT, Acts I, 104; ROLOFF, Jürgen: Die Apostelgeschichte, 18. Aufl. ist 2. Aufl. dieser neuen Fassung, Göttingen 1988 (NTD 5), 34; SCHNEIDER, Gerhard: Die Apostelgeschichte 1. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,40, Freiburg, Basel, Wien 1980 (HThK 5,1), 89.

und war in einem Text enthalten, der heute nicht mehr erhalten ist. Auch bei Papias wird der Acker zum Ödland, da die Eingeweide des Judas einen derartigen Gestank verbreiteten, dass niemand an dem Acker vorbeigehen kann, ohne sich die Nase zuzuhalten. Ob es sich hierbei um einen historischen Sachverhalt handelt, ist mehr als zweifelhaft, vielmehr dürfte es sich hier um eine anschauliche Ausgestaltung der *damnatio memoriae* handeln, die ganz der dramatisch-voyeuristischen Ausgestaltung des Straftodes entspricht. Entscheidend ist die Aussageabsicht, dass das Gelände von Menschen gemieden wird und bis zum heutigen Tag die Spuren des Missetäters trägt. Da die Grundinformation eines Grundstückes, das mit Judas assoziiert wird, allen drei Überlieferungen gemeinsam ist, lässt sich eine relativ weit verbreitete, alte Tradition über ein Grundstück dieses Namens nahe Jerusalem, das mit Judas und seiner Tat assoziiert wurde, annehmen. Es wurde mehrfach versucht, dieses zu lokalisieren.<sup>408</sup> Die Argumentation von Benedict Thomas Viviano et al. erscheint solide, denn gerade die Tatsache, dass der Ort möglicherweise schon im Vorfeld extrem negativ assoziiert war, könnte eine entsprechende Legendenbildung genährt haben. Wie es zu dieser Überlieferung kam und ob ein tatsächlicher Bezug zum historischen Judas vorliegt, kann nicht mehr entschieden werden. Gemeinsam ist allen drei Traditionen, dass ein Grundstück nahe Jerusalem bis zur Gegenwart des Schreibers auf verschiedene Weise belastet ist. Der Begriff Blutacker ist Matthäus und Lukas gemeinsam, in der Ätiologie ergeben sich jedoch Differenzen. Während sich der Begriff Blut bei Matthäus auf das Blutgeld zu beziehen scheint, könnte bei Lukas sowohl das Blutgeld als auch das Blut des Judas gemeint sein. Zu bemerken gilt es ferner, dass sich gerade bei Matthäus die griechische Umschreibung, bei Lukas jedoch die aramäisch/hebräische Form findet, obwohl gerade Gegenteiliges zu erwarten wäre.

Da Lukas in Apg 5,1-11 erneut von einem Straftod berichtet, in den ein *χωρίον* involviert ist, und in diesem Fall offensichtlich das Armutsideal eine Rolle spielt, lässt sich doch sagen, dass dieser Aspekt, wenn er auch nicht herausgestellt oder neu hinzugefügt wird, den Erzählabsichten des Lukas nicht zuwidergelaufen sein dürfte. In jedem Fall ist anzunehmen, dass Lukas die Tradition vom Acker vorlag und er daher

---

<sup>408</sup> VIVIANO, Benedict Thomas: Hakeldamach, the Potter's Field and the Suicide of Judas (Matthew 27,3-10; Acts 1,16-20), in: Theißen, Gerd (Hg.): Jerusalem und die Länder. Ikonographie, Topographie, Theologie. FS Max Küchler, Göttingen 2009 (NTOA 70), 203-210; SCHWARZ, Wolfgang: Die Doppelbedeutung des Judastodes, in: BiLi 57 (1984), 227-233, 229; so auch BENOIT, Pierre: The Death of Judas, in: Ders.: Jesus and the Gospel I, London 1973, 189-207; eine Einführung in die Tradition des heute als Akeldamach charakterisierten Grundstückes bietet KÜCHLER, Max/BIEBERSTEIN, Klaus: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Göttingen 2007 (OLB 4,2), 769-779.

nicht völlig frei zu fingieren brauchte, sondern sich zumindest teilweise auf eine Tradition stützen konnte.

#### 5.2.1.6 Der Tod des Judas nach Lukas

Als Todesursache wird häufig angenommen, Judas sei von einem Dach<sup>409</sup> oder einer Klippe<sup>410</sup> gestürzt. Dies wird mitunter nicht als Schicksal oder gottgewirkt, sondern als gewöhnlicher Unfall gesehen.<sup>411</sup> Diese Konzeption entspricht zwar dem Denken des 21. Jahrhunderts, nicht aber den religiösen Vorstellungen eines Lukas und seiner Leserschaft, da zwischen „göttlichem Eingreifen“ und „unglücklichen Zufällen“ schwerlich scharf unterschieden wurde. Irreführend ist die mehrfach vorgetragene Folgerung, Judas müsse ein Gehöft gekauft haben, da er vom Dach eines Hauses gestürzt sein müsse. Andernfalls bliebe der tödliche Sturz unerklärlich.<sup>412</sup> Das Herausquellen der Organe scheint zwar einen Sturz aus einer gewissen Höhe zu suggerieren, das durchschnittliche Haus zur Zeit des Lukas dürfte aber kaum ausreichend hoch gewesen sein, um einen derartigen Effekt zu bewirken. Der Sturz vom Dach eines Hauses ist ein zwar tragisches Unglück, jedoch eines, das sich häufiger zugetragen haben dürfte und gewissermaßen jeden treffen konnte. Für den Verräter Jesu ist dies kaum ein angemessenes Ende, nicht zuletzt, da es wenig „spektakulär“ ist. Als Historiker muss Lukas daran gelegen haben, das Ende des Judas in den Köpfen der Leser als entsprechend unrühmlich zu verankern, damit diese den entsprechenden Schluss über die moralische Verwerflichkeit der Tat des Judas ziehen konnten. Unter der Annahme, Judas stürzte nicht von etwas hinab, sondern fiel aus seiner bloßen Körperhöhe, ergibt sich ein ungleich grausameres Bild. Trotz der geringen Höhe werden die inneren Organe des Judas ausgeschüttet. Da es sich beim Hervorquellen der Organe nicht zwangsläufig um eine biologisch-medizinische Aussage handelt, sondern dieses möglicherweise auf einen alttestamentlichen Text zurückgeht (s.o.), relativiert sich die Notwendigkeit der Höhe des Sturzes. Das Austreten der Organe unterstreicht jedoch die

---

<sup>409</sup> So etwa CONZELMANN, Apostelgeschichte, 24; ECKEY, Apostelgeschichte I, 63; ROLOFF, Apostelgeschichte, 30.

<sup>410</sup> Vgl. CONZELMANN, Apostelgeschichte, 24.

<sup>411</sup> Vgl. ECKEY, Apostelgeschichte I, 63; WICK, Peter: Judas als Prophet wider Willen. Mt 27,3-10 als Midrasch, in: ThZ 57 (2001), 26-35, 27. Das Ende des Judas wird daher nicht immer zu den Strafwundern gezählt vgl. dazu KANDA, Shigeo Harold: The Form and Function of the Petrine and Pauline Miracle Stories in the Acts of the Apostles, Ann Arbor, Mich. 1982, 237; THEISSEN, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, 5. Aufl., Gütersloh 1987 (StNT 8), 117.

<sup>412</sup> Vgl. ECKEY, Apostelgeschichte I, 63; HAENCHEN, Ernst: Die Apostelgeschichte. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament III, 16. Aufl. ist 7. Aufl. dieser Neuausg., Göttingen 1977, 164; JOHNSON, Acts, 36; ROLOFF, Apostelgeschichte, 30.

Brutalität und damit die Schmach des Endes des Judas. Damit relativiert sich die Notwendigkeit der Anschaffung eines Hauses, nur um eine entsprechend erhöhte Stelle für den Sturz zur Verfügung zu haben. Möglicherweise schwingt auch eine Assoziation an das Gleichnis vom treuen und vom schlechten Knecht (Lk 12,35-48) mit.<sup>413</sup> Da sich dieses Gleichnis besonders an die Apostel richtet, wäre es nicht abwegig, dass Judas zu einem anschaulichen Beispiel wurde, wie es einem schlechten Diener Gottes ergeht. Dieser wird von seinem Herrn in Stücke gehauen, Judas ergeht es bei seinem Sturz ähnlich. Durch die Tat des Judas wurde Jesus gekreuzigt, eine unehrenvolle wie auch grausame Strafe.<sup>414</sup> Gerade diese Tatsache scheint einen angemessenen Tod zu verlangen. Naheliegend wäre natürlich, Judas auf dieselbe Art umkommen zu lassen wie den Herrn. Da Judas aber von den Anhängern Jesu unmöglich hingerichtet werden konnte (diese Fiktion würde wohl einem Historiker widerstreben, da sie zu unwahrscheinlich ist), war es nötig, Judas auf andere Weise sterben zu lassen. Denkbar wäre auch, dass Lukas sich scheute, Judas dasselbe Ende wie Jesu erleiden zu lassen. Ferner wäre eine Hinrichtung als ein weltliches Ende zu verstehen, nicht als ein göttlich gewirkter Straftod. Wenn der Held des Dramas einen elenden Tod starb, wie viel mehr musste der göttliche Heilsplan dann den Frevler für alle sichtbar bestrafen? Eine Hinrichtung durch die Anhänger Jesu wäre ein fatales Vorbild für kommende Generationen gewesen, da in diesem Fall die Rache nicht Gott überlassen wäre, sondern den Menschen.

Der für die Art und Weise, wie Judas zu Tode kam, verwendete griechische Ausdruck *πρηνῆς γενόμενος* ist problematisch, dies zeigt sich bereits an den verschiedenen vorgebrachten Deutungen. Es wurde mehrfach versucht, die Wendung als Fehlübersetzung oder fehlerhafte Überlieferung eines anderen Wortes zu identifizieren: Nestle konjizierte den Ausdruck zu *πεπρησμένος*.<sup>415</sup> Da sich für eine solche Konjektur nicht hinreichend viele Anhaltspunkte finden, ist die *lectio difficilior* vorzuziehen, zumal sich eine Verkomplizierung zu einem derart ungewöhnlichen Ausdruck durch einen Kopisten nicht rechtfertigen ließe. Lukas hätte für ein Anschwellen des Körpers eine Form von *πίμπρημι* verwenden können, wie er es auch in Apg 28,6 tut. Frederic Henry Chase schlug in einem viel zitierten Artikel von 1912 vor, dass es sich bei

---

<sup>413</sup> So etwa ECKEY, Apostelgeschichte I, 64.

<sup>414</sup> Vgl. Gal 3,13.

<sup>415</sup> NESTLE, Erwin/ALAND, Kurt (Hg.): *Novum Testamentum Graece et Latine*, 27. Aufl., 4., korr. und um die Papyri 99-116 erw. Dr., Stuttgart 2002, 321; eine ähnliche Position vertritt auch MACCOBY, Hyam: *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, New York, Ontario 1992, 83.

πρηνής um einen medizinischen Ausdruck handeln müsse.<sup>416</sup> Er sucht zu zeigen, dass πρησθείς und πρηνής zur selben Wortfamilie gehören.<sup>417</sup> Chase sagt zwar selbst, dass ihm keine Stelle bekannt sei, an der πρηνής mit „geschwollen“ oder einem ähnlichen Ausdruck übersetzt werden könnte; allerdings nimmt er an, dass es sich um einen seltenen Ausdruck handelt, der möglicherweise nur von einer bestimmten medizinischen Schule verwendet wurde.<sup>418</sup> Andernfalls bliebe nach Chase unerklärlich, weshalb Lukas, der sonst ein präziser und gewandter Autor ist, einen derart schwachen und ungenauen Ausdruck verwendet.<sup>419</sup> Auf diesen berechtigten Einwand wird später noch einzugehen sein. Als Begründung seiner These führt Chase verschiedene Autoren aus späteren Jahrhunderten an, die den Tod des Judas in Acta als eine Erkrankung mit Anschwellen verstehen.<sup>420</sup> Die Verwendung von γενόμενος anstelle einer Form von πίπτω beruht nach Adolf von Harnack darauf, dass es sich bei Ersterem ebenfalls um einen medizinischen Ausdruck handelt, der für das Auftreten eines Symptoms verwendet wird.<sup>421</sup> Da es sich bei γίγνομαι jedoch um eines der häufigsten griechischen Verben handelt, ist diese Argumentation mehr als gewagt, da sich auf die selbe Weise auch begründen ließe, dass es sich bei γίγνομαι um ein religiösen, militärischen oder auch politischen Ausdruck handelte. Insgesamt sind die Belegstellen, die Chase anführt, bestenfalls als dünn zu bezeichnen. Die Mehrheit seiner Referenzen stammt aus der Spätantike und dem Mittelalter und ist daher unbrauchbar, da sie durch die Rezeption von Harmonisierungsversuchen der verschiedenen Versionen zum Ende des Judas beeinflusst wurden. Auch die Versuche, Lukas eine medizinische Sprache zu attestieren, sind gescheitert.<sup>422</sup> Ob für die Version des Papias Apg vorausgesetzt werden kann, ist fraglich.<sup>423</sup> Eine mögliche Motivation für die Verwendung des seltenen Adjektivs wäre Weish 4,19, wo das Ende des Gerechten dem des Frevlers gegenübergestellt wird. Während der Gerechte früh stirbt, bleibt der Frevler am Leben, er versteht nicht, was Gott mit dem Gerechten vorhatte (Weish 4,17). Die Frevler werden zu verachteten Leichen, wie es auch im Falle des Judas und seines ganzen Grundstückes der Fall ist. Derjenige, der den Gerechten verspottet (Weish 5,4), bekommt seine gerechte Strafe,

<sup>416</sup> Zum Ansatz von Chase vgl. CHASE, Frederic Henry: On ΠΡΗΝΗΣ ΓΕΝΟΜΕΝΟΣ in Acts I 18, in: JThS 13 (1911/12), 278-285. 415, dessen These wird ohne nennenswerte Ergänzungen gestützt von HARNACK, Adolf von: Rezension zu F. H. Chase, in: ThLZ 37 (1912), 235-237.

<sup>417</sup> Vgl. CHASE, ΠΡΗΝΗΣ, 278.

<sup>418</sup> Vgl. CHASE, ΠΡΗΝΗΣ, 278-279.

<sup>419</sup> Vgl. CHASE, ΠΡΗΝΗΣ, 279.

<sup>420</sup> Vgl. CHASE, ΠΡΗΝΗΣ, 281-284.

<sup>421</sup> Vgl. HARNACK, Rezension, 235.

<sup>422</sup> Vgl. dazu CADBURY, Henry J.: Lexical Notes on Luke-Acts II. Recent Arguments for Medical Language, in: JBL 45 (1926), 190-209.

<sup>423</sup> Vgl. KÖRTNER, Papias, 176.

indem Gott ihn stürzt. Er erleidet Qualen und die Erinnerung an ihn verschwindet. Der Abschnitt würde thematisch zu den Darstellungsintentionen des Lukas passen, auch das Buch der Weisheit war ihm wahrscheinlich bekannt, da er an mehreren weiteren Stellen darauf Bezug zu nehmen scheint.<sup>424</sup> Es ist daher möglich, dass ihm dieses Adjektiv im Ohr lag und ihn dazu bewog, es zu verwenden. Die Stelle jedoch als eine Art Zitat aufzufassen, würde den Befund überfordern. Für eine Anspielung ist die Verwendung eines einzelnen Adjektivs zu vage, als dass die Leser sie verstehen könnten. Ferner gibt es keinen Beleg für eine Verwendung von *πρηνής* im Sinne eines Anschwellens.<sup>425</sup> Auch scheint der Text des Lukas zur damaligen Zeit keine größeren Verständnisschwierigkeiten verursacht zu haben, da andernfalls die Kopisten in den Wortlaut eingegriffen hätten, um diesen ihren Lesern verständlich zu machen. Keiner der im Nestle-Aland aufgeführten Codices bietet jedoch eine Veränderung des Wortlautes.

Um den fraglichen Ausdruck *πρηνής γένόμενος* korrekt übersetzen zu können, ist es daher vonnöten, andere Textstellen zu betrachten, in denen dieses relativ seltene Adjektiv verwendet wird. Die Kombination des Adjektivs mit einer Form von *γίγνομαι* findet sich an keiner anderen Stelle, daher müssen auch andere Formulierungen in Betracht gezogen werden. Im Neuen Testament wird dieses Adjektiv nirgends verwendet, in den Schriften des Alten Testaments findet sich als Belegstelle nur Weish 4,19<sup>426</sup>. Bei einer Analyse der Bedeutung des Adjektivs in verschiedenen Kontexten ergeben sich vier verschiedene Verwendungsweisen:

*πρηνής* bezeichnet dabei einen Abhang,<sup>427</sup> das Liegen auf dem Bauch - im Gegensatz zur Rückenlage<sup>428</sup> - oder das sich auf den Bauch Niederwerfen, im Sinne einer

<sup>424</sup> Apg 7,11; 9,7; 10,26; 10,37; 13,17; 14,15; 17,23-27; 19,27; 22,9; 26,17.

<sup>425</sup> So auch CADBURY, Notes, 190-209.

<sup>426</sup> Drei weitere Belegstellen finden sich in der LXX-Version von 3 Makk, von denen sich zwei in geeigneter Weise auf einen Menschen beziehen lassen, nämlich 3 Makk 5,50 und 6,23, wo eine Art Prostratio beschrieben wird, 5,43 hingegen bezieht sich auf die Zerstörung des Tempels.

<sup>427</sup> So etwa in Pausanias Beschreibung Griechenlands (Paus. 10.13.1), bei Xenophon in der Anabasis (Xen. an. 1.5) und in der Schrift „Über die Reitkunst“ (Xen. hipp. 3.7), in Plutarchs Sulla (Plut. Sull. 18), in den Antiquitates Romanae des Dionysios von Halikarnassos (Dion. Hal. 6.33; 8.18; 14.9), in der Vita Apollonii des Philostrat von Athen (Philostr. Apoll. 2.11).

<sup>428</sup> So etwa bei Platon (rep. 3.388a), wobei es sich hier streng genommen um ein Zitat von Hom. Il. 24.10 f. handelt, bei Strabon (Strab. 16.4.13), bei Apollonios von Rhodos in den Argonautica (Apoll. Rhod. 3.655 und Apoll. Rhod. 3.1394), in Plutarchs „Wie ein Jüngling die Dichter hören soll“ (Plut. quomodo adul. 1), in den Deipnosophisten des Athenaios (Athen. deipn. 10.67), bei Flavios Philostratos in den Imagines (Philostr. imag. 1.6.5), in „De Chaerea et Callirhoe“ des Chariton, aber erneut im Rahmen eines Zitates von Hom. Il. 24.10.



Prostratio, also im Sinne einer Ehrerbietung oder Demutsgeste,<sup>429</sup> sowie - gewöhnlich mit einem Verb, das ein Fallen oder einen Sturz ausdrückt - ein zu Boden Gehen, wobei durchaus eine Landung mit dem Gesicht nach unten gemeint sein kann.<sup>430</sup> Einen Sturz aus einer Höhe beschreibt keine der genannten Textstellen, die jeweiligen Betroffenen stürzen „aus dem Stand“ oder werfen sich in einer Prostratio nieder bzw. drehen sich hin und her. In den genannten Textstellen wird der Fall bzw. das Niederwerfen stets durch ein entsprechendes Verb wie πίπτω und seine Komposita,<sup>431</sup> ἐρείπω,<sup>432</sup> βάλλω<sup>433</sup> oder ῥίπτω<sup>434</sup> ausgedrückt. Da Lukas kein Verb verwendete, das einen Sturz ausdrückt, ist nicht auszuschließen, dass ein solcher gar nicht impliziert werden sollte und Lukas lediglich auf ein am Boden Liegen - mit dem Gesicht nach unten - abhebt. Gerade die Konnotation des Gesichtes auf dem Boden, wie es auch in der Geste der Prostratio zutrifft, ist hierbei interessant, da sie mit einer Demütigung assoziiert wird. Auch wenn uns die Stelle heute absonderlich erscheint, so scheint sie doch zur Zeit des Lukas und in den beiden folgenden Jahrhunderten ohne Weiteres verständlich gewesen zu sein. Andernfalls wäre ein stärkeres Eingreifen der Kopisten zu erwarten. Lukas hat die angegebene Formulierung bewusst gewählt, und sie wurde von seinen Lesern verstanden. Daher entfallen alle Deutungsversuche, die mit einem Fehler oder mangelndem Verstehen argumentieren. Deshalb sollte πρηνὴς γενόμενος, zumindest im wissenschaftlichen Kontext, mit „er wurde mit dem Gesicht nach unten“ übersetzt werden, da diese Formulierung einen Sturz aus geringer Höhe andeuten kann oder eben den grundsätzlichen Sachverhalt des nach unten gewandten Gesichtes. Πρηνὴς wäre dann regulär so verwendet, wie es auch von anderen hellenistischen Schriftstellern benutzt wird. Will man nicht völlig auf die Interpretation des Geschehens als Sturz verzichten, so bietet sich der Vorschlag von Jürgen Roloff an,<sup>435</sup> πρηνὴς mit „vornüber“ wiederzugeben, da in diesem Fall die Gefahr eines Missverständnisses durch Doppeldeutigkeit geringer ist als bei „kopfüber“. So bleibt die Frage, weshalb Lukas

<sup>429</sup> So etwa bei Flavios Josephos im Bellum Judaicum (Ios. bell. Iud. 1.621 und Ios. bell. Iud. 2.171), in der Vita Iosephi (Ios. vita 138) und in den Antiquitates Iudaicae (Ios. ant. Iud. 18.59; 19.349), in De bellis des Prokopios von Caesarea (Prok. BP 1.22.13), sowie in 3 Makk 5,50.

<sup>430</sup> So etwa bei Euripides in den Rhesos (Eur. Rhes. 797), bei Homer in der Ilias (Il. 2.414; 2.418 und 5.58) und in der Odyssee (Hom. Od. 5.374 und 22.296), bei Apollonios von Rhodos (Apoll. Rhod. 3.1394), bei Dion Chrysostomos (Dion. Chrys. 2.64), wobei es sich hier um ein Zitat aus der Ilias handelt (Hom. Il. 2.412-418), bei Appian in der Gallischen Geschichte (App. Rom. 4.10), in den Deipnosophistai des Athenaios (Athen. deipn. 4.153), im Schild des Herakles des Hesiod (Hes. scut. 365).

<sup>431</sup> So etwa App. Rom. 4.10, Athen. deipn. 4.153 und 10.67, Eur. Rhes. 797, Hes. scut. 365, Hom. Od. 5.374, Ios. bell. Iud. 1.621 und 2.171, Ios. vita 138, Apollon. 3.655 und 3.1394.

<sup>432</sup> Etwa in Hom. Il. 5.58, Hom. Od. 22.296.

<sup>433</sup> Beispielsweise in Hom. Il. 2.414.

<sup>434</sup> Etwa in Ios. ant. Iud. 18.59, Strab. 16.4.

<sup>435</sup> Vgl. ROLOFF, Apostelgeschichte, 29.

γεγόμενος verwendet und nicht ein passenderes Verb. Eine denkbare Erklärung wäre die Frage nach dem Urheber der Tat. Würde ein Verb im Aktiv einen Sturz beschreiben, so würde die Stelle als Unfall oder in irgendeiner Weise als Tat des Judas empfunden werden. Die verwendete Formulierung jedoch lässt den Verursacher offen und ermöglicht die Deutung des Todes als Straftod. Gott wird nicht in direkter Weise dargestellt, auch ein vermittelnder Bote tritt nicht auf. Es ist daher anzunehmen, dass Lukas, der an anderer Stelle sehr auf Anschaulichkeit bedacht war,<sup>436</sup> sehr zurückhaltend fingierte und es daher vermied konkreter zu werden. Indem er jedoch eine Straftoddeutung für Judas ermöglicht, kann dessen Ende Teil des göttlichen Heilsplans werden. Das Böse wird besiegt, es steht dem Fortschreiten des Heilsplanes nicht mehr im Weg. Die entstandene Lücke im Zwölferkreis kann geschlossen werden, so dass Pfingsten werden kann. Es ist Gottes Handeln, das dies ermöglicht. Da das Motivfeld von Krankheit und Würmern sowie Schiffbruch und Schlangenbiss bereits durch andere Personen besetzt waren, war es naheliegend, auf ein grausames und ehrloses Ende zu verfallen.

#### 5.2.1.7 Die Funktion der Psalmzitate in Apg 1,20

Um den Tod des Judas in den göttlichen Heilsplan einzuordnen, benutzt Lukas zwei Psalmzitate (Ps 69 [68] bzw. 109 [108]), die diesen entsprechend einordnen. Dies diene meines Erachtens zur Lösung der Frage, ob Judas göttliche Absichten durchkreuzte oder, anders gesagt, ob der Tod Jesu „ein Unfall“ oder Teil des göttlichen Handelns war. Da Lukas zu zeigen sucht, dass bereits in den Psalmen angekündigt wurde, was geschah, kann der Leser den Tod des Judas entsprechend in sein Verständnis des göttlichen Planes einordnen. Ob Lukas einen oder beide der Psalmen bereits in den Traditionen mit dem Ende des Judas verbunden fand oder ob er selbst diese entsprechend heranzog, kann nicht mehr mit Sicherheit entschieden werden. Papias assoziierte den Tod des Judas möglicherweise ebenfalls mit Psalm 69 [68] und/oder Psalm 109 [108] (s.o.), dies ist jedoch nicht notwendigerweise ein Hinweis auf literarische Abhängigkeit. Die allgemeinen Bemühungen, das Geschehen im Gesamt der Schrift zu verorten, können ohne Weiteres an zwei Orten zu einem vergleichbaren Ergebnis geführt haben, insbesondere da sich die Psalmen mit ihrer allgemein gehaltenen Rede vom Frevler hierzu besonders anbieten. Schon in der

---

<sup>436</sup> Vgl. Kap. 5.1.3.

Passionserzählung finden sich mehrere Anklänge an die Psalmen,<sup>437</sup> auch Psalm 69 [68] findet sich bereits dort.<sup>438</sup> Gerade auch die mit den Psalmen verbundene Autorität Davids bestärkt den erwünschten Effekt der Vorankündigung und der damit verbundenen göttlichen Vorsehung. Da bereits in den Psalmen vorgesehen war, was geschehen würde, war der Verrat durch Judas kein überraschender Anschlag, der den göttlichen Heilsplan gefährdet, sondern ein von vornherein berücksichtigtes Ereignis. Daher ist auch das Ende des Judas nicht Zufall oder Unfall, sondern Teil eines großen Ganzen. Die Erwählung des Judas zum Apostel war nicht ein tragischer Fehler Jesu, der mit mangelnder Menschenkenntnis oder - schlimmer - mit mangelnder Einsicht Jesu in den göttlichen Ratschluss zu erklären wäre. Die Perikope ist spiegelbildlich aufgebaut,<sup>439</sup> wobei die zitierten Schriftstellen genau in der Mitte stehen und damit deren Herzstück bilden. Lukas greift in den Wortlaut der Septuaginta ein, indem er das im Plural stehende αὐτῶν in den für Judas passenderen Singular αὐτοῦ verwandelt, ebenso wird aus ἡρημωμένη ἔρημος, was jedoch auf die Wortbedeutung keinen Einfluss hat. Ferner verändert er ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν zu ἐν αὐτῇ, da sich die im Psalm erwähnten Zelte schwerlich in den Sinnzusammenhang einordnen, ein Rückbezug auf das Gehöft aber im Kontext des abstoßenden Endes des Judas durchaus Sinn ergibt. Im zweiten Psalmzitat nimmt Lukas ebenfalls einen kleineren Eingriff vor, wenn er λάβοι zu λαβέτω verwandelt, da eine Anweisung dem Ansinnen des Lukas besser entspricht als ein bloßer Wunsch. Es ist jedoch nicht völlig auszuschließen, dass die Änderungen nicht durch Lukas selbst vorgenommen wurden, sondern in seiner Ausgabe der Septuaginta bereits vorlagen.<sup>440</sup> Dass Lukas gerade eine solche Aussage vorgelegen haben sollte, die sich genau in seine Absichten einfügt, klingt wenig wahrscheinlich, auch sind die Änderungen zu geringfügig, um die Version des Lukas inspiriert haben zu können. Da Lukas die Tradition vom Hakeldamach vorlag, scheint es plausibler, dass Lukas selbst den exakten Wortlaut gemäß seinen Absichten anglich oder eine Tradition dies vor ihm tat. Wenn auch den Schriften des Alten Testaments eine hohe Autorität beigemessen wurde, so zeigt sich an den Eingriffen in den Text deutlich, dass es sich um ein bewusstes Zuordnen und Einordnen der Schriftstellen handelt. Nicht das Geschehen beweist die Schrift, sondern die Schrift beweist, dass im Tod des Judas und in der Nachwahl des Matthias Gottes Handeln sichtbar wird. Dazu ist es erforderlich,

<sup>437</sup> Lk 23,35 zitiert Ps 22 (21),19, ferner wird auf 22 (21).8 angespielt, Lk 23,46 zitiert Ps 31 (30),6.

<sup>438</sup> Vgl. Lk 23,36.

<sup>439</sup> Eine umfassende Analyse des Aufbaus bietet ZWIEP, Judas, 56-61.

<sup>440</sup> So etwa DÖMER, Michael: Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes, Bonn 1978 (BBB 51), 126.

dass Lukas zwei verschiedene Schriftstellen miteinander verknüpft, da man aus dem ersten Zitat allein den Schluss ziehen könnte, das Amt des Judas solle ebenfalls verwaist bleiben wie seine Wohnstätte. Durch den zweiten Psalm erst wird eine Neubesetzung ermöglicht. Ungeklärt muss dabei die Frage bleiben, ob die Schriftstelle die Fiktion beeinflusste oder ob für den Vorfall nach einer passenden Schriftstelle gesucht wurde. Lukas stützt sich in den ersten zwölf Kapiteln der Apostelgeschichte häufig auf die Schrift, er nutzt sie auch hier vortrefflich, um den göttlichen Heilsplan verständlich zu machen,<sup>441</sup> auf den bereits das δεῖ in V. 16 und V. 21 verweist (s.o.).

#### 5.2.1.8 Zur Fiktionalität der Stelle

Wie oben bereits ausgeführt, spricht wenig für die vollständige Historizität der Darstellung des Lukas. Dieser Verdacht erhärtet sich, wenn man bedenkt, dass Lukas auch an anderer Stelle Straftoderzählungen bietet und damit ein bestimmtes Motiv zur Deutung und zur Unterhaltung verwendet. Es erscheint wenig wahrscheinlich, dass Lukas über das Ende des historischen Judas Kenntnis gehabt hat. Selbst wenn ihm eine Quelle vorgelegen hätte, wäre auch dies kein Hinderungsgrund für eine Fiktion gewesen, wenn das in der Quelle enthaltene Ende der Tat des Judas nicht angemessen gewesen wäre. Die Tradition vom Hakeldamach, die ja auf eine existierende Legende zurückzugehen scheint, verwendet Lukas als Beleg für die Wahrheit seiner Version. Gerade der Name des Ackers, von dem V. 19 suggeriert, dass er bis in die Gegenwart des Lesers besteht, bezeugt, dass Judas dort ein blutiges Ende fand. Der Leser könnte sich somit mit eigenen Augen von der Existenz des Ackers überzeugen, was die Glaubwürdigkeit der lukanischen Darstellung in den Augen des Lesers weiter unterstützt. Die Schriftbelege stützen die Beweisführung des Lukas, da etwas, das bereits in der Heiligen Schrift angekündigt wurde, ja geradezu wahr sein muss, wie auch diese wahr ist. Letztlich sind es gerade diese stützenden Argumente, die dafür sprechen, dass Lukas das Ende des Judas fingieren musste und seinen Leser von dessen Wahrheit zu überzeugen suchte. Da Matthäus und Papias Judas auf eine andere Art zu Tode kommen lassen, ist anzunehmen, dass die Tradition vom Hakeldamach keine genaue Todesdarstellung enthielt. In diesem Fall wäre eine Fiktion aus Sicht eines hellenistischen Historiografen sicher denkbar gewesen, nicht zuletzt, da sie die Gesamtbewertung des Judas deutlich unterstreicht. Wenn selbst Hananias und Saphira

---

<sup>441</sup> Für den Gebrauch des Alten Testaments durch Lukas vgl. ARNOLD, Use, 300-323.

einen Straftod erleiden, so ist es nur schwer vorstellbar, dass Judas ein solches Schicksal hätte erspart bleiben sollen.

#### 5.2.1.9 Versuche, Judas positiv zu werten

Für eine abschließende Einschätzung der lukanischen Darstellung lohnt ein kurzer Blick auf mögliche Alternativen bzgl. der Bewertung des Judas. Sowohl in der Forschung wie auch in der Antike gibt es Ansätze, Judas und seine Tat positiv zu bewerten.<sup>442</sup> Das aus gnostischen Kreisen stammende nachlukanische Judasevangelium ist zwar historisch von geringem Wert, zeigt jedoch ein anderes Bild von Judas.<sup>443</sup> Dieser gehört nicht zum Zwölferkreis, sondern er hält eine exponierte Stellung und empfängt geheime Lehren, sein Handeln im Rahmen der Passion ist ein Dienst für Jesus, da dieser dadurch seine – hier negativ besetzte – irdische Hülle ablegen kann.<sup>444</sup> Die offensichtlich gnostischen Züge verweisen jedoch bereits darauf, dass weniger Tradition und Geschichtsschreibung, sondern primär die Verbreitung der eigenen theologischen Interessen für den Verfasser im Vordergrund standen.

Auch einige wissenschaftliche Arbeiten versuchen, Judas zu rehabilitieren,<sup>445</sup> Hyam Maccoby etwa sieht den Verrat durch Judas als rein mythologisch,<sup>446</sup> er generierte sich aus der antijüdischen Haltung des ersten Jahrhunderts, der Apostel Judas sei ein rechtschaffener Mann gewesen, dessen Andenken in der fiktiven Gestalt des Judas Thaddäus fortbestehe. Günther Schwarz<sup>447</sup> argumentiert mit Hilfe der Rekonstruktion einer aramäischen Vorversion, dass Jesus Judas beauftragte, ihn zu übergeben. Klassen<sup>448</sup> geht ebenfalls von einem Befehl Jesu an Judas aus, den dieser getreulich ausführte. Er habe ein Treffen mit dem Hohepriester arrangieren wollen, da Jesus diesen eindringlich ermahnen wollte.<sup>449</sup> Dieser Vorschlag, wiewohl sein literarisches Potenzial

---

<sup>442</sup> Eine Einführung in die verschiedenen Judasbilder bietet Klauck vgl. KLAUCK, Hans-Josef: Judas der ‚Verräter‘. Eine exegetische und wirkungsgeschichtliche Studie, in: ANRW II 26,1 (1992), 717-740, 717-723.

<sup>443</sup> Als Einführung zum Judasevangelium vgl. exemplarisch PRATSCHER, Wilhelm: Judas Iskariot im Neuen Testament und im Judasevangelium, in: NT 52 (2010), 1-23; es gibt jedoch auch Ansätze, die das Judasbild des Judasevangeliums negativ bewerten, einen knappen Einblick in den Forschungsstand bietet OROPEZA, B. J.: Judas' Death and Final Destiny in the Gospels and the Earliest Christian Writing, in: Neotest. 44,2 (2010), 342-361, 355-357; DeCONICK, April D.: The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says, London, New York 2008.

<sup>444</sup> Vgl. PRATSCHER, Judas, 1-10.

<sup>445</sup> Eine gute Einführung in die verschiedenen Judasbilder bietet ZWIEP, Judas, 13-16.

<sup>446</sup> Der Ansatz von Maccoby ist ausführlich dargestellt in MACCOBY, Judas, insbesondere 22-34 sowie 52.

<sup>447</sup> Vgl. zum Ansatz von Schwarz: SCHWARZ, Günther: Jesus und Judas. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas-Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte, Stuttgart 1988 (BWANT 123).

<sup>448</sup> Zum Ansatz von Klassen vgl. KLASSEN, Judas.

<sup>449</sup> Vgl. KLASSEN, Judas, 74.

auch dem einen oder anderen attraktiv erscheinen mag, entbehrt jeglicher Beweise und kann daher bestenfalls als spekulativ gewertet werden.

Die Grundsatzfrage, ob der historische Judas seinen Herrn in die Hand der Feinde gab und somit schuldig wurde oder ob erst durch die Tat des Judas das Passionsgeschehen ermöglicht wurde und er somit der Welt einen großen Dienst erwies, ist entscheidend für eine Bewertung des Judas. Anders gesagt, verbirgt sich hinter dieser Problematik die Grundsatzfrage, ob das Böse durch Gott in die Welt kam oder nicht. Die genannte Problemstellung betrifft sowohl die historische Gestalt des Judas wie auch die literarische Gestalt in der jeweiligen Darstellung. An dieser Stelle gilt es, die historische Bewertung und die Bewertung durch Lukas zu trennen. Wie auch immer man hinsichtlich des historischen Judas entscheiden mag, Lukas entschied sich - ob mit oder ohne Reflexion darüber muss offen bleiben – dazu, die Darstellung bei Markus zu verdunkeln und Judas in die Nähe des Teufels zu rücken. Er verstärkt die negativen Elemente und ergänzt ein Ende, das an der Bewertung des Judas keine Zweifel mehr aufkommen lässt. Daher lässt sich hier besonders gut erkennen, dass es sich beim Straftod um eine Interpretations- und Deutungskategorie des Autors handelt. Der Autor wertet durch das Ende das Leben bzw. die Tat einer Person. Dies ist seine Meinung, diese muss nicht zwangsläufig angemessen sein. Bei der Betrachtung des Endes des Agrippa bei Josephos bzw. Lukas wird sich zeigen, dass die Bewertung je nach Absichten des Autors variieren kann. Wie an der Verwendung der Schriftstellen noch deutlich wurde, stellt Lukas den Tod des Judas als Teil des göttlichen Heilsplans dar und nutzt ihn somit für seine Darstellungszwecke. Seine Sicht des Judas fügt sich daher vortrefflich in seine Gesamtaussage ein, dies muss jedoch nicht bedeuten, dass er aus genau diesem Grund das Judasbild verfinsterte, da es sich hierbei um eine Mehrheitstendenz handelt. Vielmehr ist zu vermuten, dass er eine bestehende Grundtendenz geeignet auf den Punkt brachte.

#### 5.2.1.10 Resümee

Mit dem Ende des Judas schließt Lukas einen noch offenen Handlungsstrang aus der Passionserzählung, indem er berichtet, wie Judas sich vom Lohn für seine Untat Besitz erwirbt und auf seinem Grundstück grausam zu Tode kommt. Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen Unfall, sondern um göttliche Strafe. Wie die Schriftstellen zeigen, ist diese Strafe ein Teil des göttlichen Heilsplans und ermöglicht die Nachwahl des Matthias, die eine wesentliche Vorbedingung für Pfingsten darstellt. Zumindest der

Blutacker dürfte auf eine Tradition zurückgehen, was die Todesform angeht, so könnte es sich um eine lukanische Fiktion handeln. Bezieht man die Darstellung des Judas im Lukasevangelium ein, so zeigt sich deutlich, dass Lukas weite Teile seiner Darstellung aus dem Markusevangelium übernimmt. Mit der Darstellung des Todes des Judas setzt er auch eigene Akzente indem er Judas bewusst einen Straftod sterben lässt. Das Quellenmaterial spielt folglich eine wichtige Rolle, Lukas ist diesem jedoch nicht blind unterworfen. Gerade auch der Vergleich mit anderen Überlieferungen zeigt, dass Lukas auch andere Möglichkeiten für das Ende des Judas offen gestanden hätten. Mittels eines Straftodes durch göttliche Hand wertet Lukas die Tat des Judas für den Leser mit einem damals üblichen Stilmittel. Über das jenseitige Schicksal des Judas findet sich keine eindeutige Aussage.

## 5.2.2 Hananias und Saphira (5,1-11)

### 5.2.2.1 Literarische Verortung

Die Geschichte von Hananias und Saphira ist Teil eines kurzen Einblickes in das Gemeindeleben der jungen Kirche. Einem Summarium in Apg 4,32-35 folgt zunächst das gelungene Beispiel des späteren Paulusbegleiters Barnabas in Apg 4,36 f. Barnabas verkaufte einen Acker und legt den Aposteln den gesamten Erlös zu Füßen. Ob es sich bei Barnabas aus der Sicht des Lukas um einen bemerkenswerten Einzelfall handelte oder ob er lediglich als Beispiel fungierte, bleibt unklar. Möglicherweise wollten Hananias und Saphira das gelungene Beispiel des Barnabas nachahmen, indem sie augenscheinlich dasselbe taten. Es ist jedoch auch denkbar, dass Lukas zwei Notizen über das Gemeindeleben für seine Absichten geeignet komponiert, um das Summarium zu illustrieren. In diesem Fall bestünde zwischen den beiden Ereignissen kein Kausalzusammenhang. Auch katechetische Zwecke wurden erwogen.<sup>450</sup> Für das Verständnis jedoch wirkt die Barnabasepisode erhellend, der Kontrast zum Verhalten des Paares verstärkt dessen Herzenshärte. Nach dieser Episode wird von Wundern der Apostel sowie deren wundersame Befreiung aus dem Kerker berichtet. Erst im siebten Kapitel bricht mit der Steinigung des Stephanus und der anschließenden Verfolgung eine Bedrohung über die Gemeinde herein, die nicht mehr im Keim erstickt wird.

Die Stelle selbst ist in zwei Episoden unterteilt. Nach einer kurzen Exposition mit Vorstellung der Charaktere folgt zunächst die Begegnung des Hananias mit Petrus und sein Tod. Daraufhin folgt das Schicksal der Saphira in einer weitestgehend parallel geschilderten Szene, der bisweilen Züge von schwarzem Humor zugesprochen werden.<sup>451</sup> Die Szene endet mit einer Furcht, die die ganze Gemeinde befällt, ähnlich dem Chorschluss von Wundererzählungen.

### 5.2.2.2 Das Ende des Hananias und der Saphira als Normenwunder

Theißen ordnet diese Textstelle der Gattung der Normenwunder zu.<sup>452</sup> Wenn auch noch zu klären sein wird, ob es sich bei Petrus um einen Wundertäter handelt, so kann das Hinaustragen des Hananias und der Saphira durchaus als die, auch in den Evangelien übliche,<sup>453</sup> Demonstration des Wunders gewertet werden. Der Offenbarungsschauder

---

<sup>450</sup> Vgl. HORN, Friedrich Wilhelm: Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas, Göttingen 1983 (GTA 26), 40-41.

<sup>451</sup> So etwa MARGUERAT, Historian, 209-226.

<sup>452</sup> Vgl. THEISSEN, Wundergeschichten, 114-120; PESCH, Apostelgeschichte 1, 195; skeptischer ist Berger, der diese Stelle für nicht klassifizierbar hält vgl. BERGER, Klaus: Formen und Gattungen im Neuen Testament, Tübingen 2005 (UTB 2532), 362.

<sup>453</sup> Etwa Mk 8,24; Lk 4,39; 5,25.



entspricht dem Chorschluss und erweist, dass es sich um eine göttliche Intervention handelt. Anstatt des Hilferufes oder einer anderweitigen Suche nach dem Wundertäter steht hier eine Spende und somit anscheinend eine gegebene Wohltat, im Vordergrund. In der Konsequenz verkehrt sich die Wohltat des Wunders in eine entsprechende Strafe. Theißen unterteilt die Normenwunder in drei Kategorien: Wunder, die eine Norm begründen (Sabbatkonflikte), belohnende und bestrafende Normenwunder, zu Letzteren rechnet er lediglich den Tod von Hananias und Saphira und die Verfluchung des Feigenbaums (Mk 11,12-14), die bei Lukas nicht überliefert wird.<sup>454</sup> Daher ist es notwendig, die entsprechende Norm zu bestimmen und gegebenenfalls zu prüfen, inwiefern es sich um eine sachgerechte Bezeichnung handelt.

### 5.2.2.3 Historischer Gehalt der Textstelle

Die Frage nach der Historizität wird zumeist positiv beantwortet,<sup>455</sup> wurde aber auch bestritten, etwa durch Hans Conzelmann und Martin Dibelius.<sup>456</sup> Der Text ist sprachlich und erzählerisch als typisch lukanisch zu werten.<sup>457</sup> Ein interessantes Argument für die Historizität der Textstelle liefert Jervell:<sup>458</sup> Wäre die Erzählung frei erfunden, so hätte die Gemeinde sicher etwas weniger Problematisches erfunden, da die verhängte Strafe sehr hart ist (Differenzkriterium!). Es entspräche ferner nicht dem Ideal eines hellenistischen Schriftstellers, den Tod von Hananias und Saphira frei zu erfinden.<sup>459</sup> Uneinigkeit besteht jedoch, ob der historische Kern nur den Tod des Hananias<sup>460</sup> oder auch den der Saphira umfasst.<sup>461</sup> Eine Hinzufügung der Ehefrau wäre durchaus verantwortbar gewesen.<sup>462</sup> Der Tod der Saphira kann eine Dopplung um des dramatischen Effektes willen sein. Wiederholungen finden sich bei Lukas mehrfach,

<sup>454</sup> Vgl. THEISSEN, Wundergeschichten, 117; Lukas bietet im Rahmen einer Mahnung zur Umkehr lediglich die Anweisung des Weinbergbesitzers an den Gärtner, einen Feigenbaum, der keine Früchte trägt, besonders zu pflegen und ihm noch eine Chance zu geben, ehe er den Baum umhaut (Lk 13,6-9).

<sup>455</sup> So etwa JERVELL, Jacob: Die Apostelgeschichte. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament III, 17. Aufl. ist 1. Aufl. dieser Neuausg., Göttingen 1998, 199; MARSHALL, Acts, 110; PESCH, Apostelgeschichte I, 203; WEISER, Alfons: Die Apostelgeschichte 1. Kapitel 1-12, Gütersloh, Würzburg 1989 (ÖTBK 5,1), 148; ZMIJEWSKI, Josef: Die Apostelgeschichte, Regensburg 1994 (RNT 5), 248.

<sup>456</sup> Vgl. CONZELMANN, Apostelgeschichte, 39; DIBELIUS, Martin: Stilritisches zur Apostelgeschichte, in: Ders.: Aufsätze zur Apostelgeschichte, Hg. v. Greeven, Heinrich, Göttingen 1951 (FRLANT 60=Nf.42), 9-28, 21.

<sup>457</sup> Vgl. TOSCO, Pietro, 124-127.

<sup>458</sup> Vgl. JERVELL, Apostelgeschichte, 199.

<sup>459</sup> Vgl. Kap. 5.1.

<sup>460</sup> Vgl. BROWN, Paul B.: The Meaning and Function of Acts 5:1-11 in the Purpose of Luke-Acts, Boston 1969, 125; CONZELMANN, Apostelgeschichte, 39; WEISER, Apostelgeschichte 1, 148; ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 240.

<sup>461</sup> So etwa ECKEY, Apostelgeschichte I, 131; PESCH, Apostelgeschichte 1, 203, POLHILL, John B.: Acts, Nashville, Tenn. 1992 (The New American Commentary 26), 159.

<sup>462</sup> Vgl. Kap. 5.1.

wie z. B. die Bekehrung des Saulus (Apg 9,1-18; 21,1-21; 26,1-23) oder das Himmelfahrtsgeschehen (Lk 24,50-53; Apg 1,9-12). Die Ereignisse werden aber jeweils mit unterschiedlichen Schwerpunkten und mit Differenzen in den Details geschildert. Möglich wäre auch, dass der Tod der Saphira angefügt wurde, um zu zeigen, dass es sich nicht um einen Zufall oder Unglücksfall handelt, sondern eine (göttliche) Ursache für beide Todesfälle besteht.<sup>463</sup> Ebenso wäre es jedoch denkbar, dass in beiden Fällen ein historischer Kern zugrunde liegt, zumal die Doppelung unmittelbar im Anschluss an die Erzählung vom Tod des Hananias steht, während die übrigen Doppelungen nicht in unmittelbarer Abfolge stehen. Der Eindruck, die Geschichte wirke ein wenig konstruiert, da es unwahrscheinlich sei, dass Saphira nichts vom Tod ihres Mannes wisse, könnte gegen die Historizität sprechen. Dagegen wurde eingewandt, die Beerdigung habe wegen der Hitze in diesen Gegenden rasch erfolgen müssen,<sup>464</sup> was jedoch kein schlagkräftiges Argument ist, da eine halbe Stunde Aufschub, um die Ehefrau zu benachrichtigen, sicher vertretbar gewesen wäre. Plausibler wäre der Einwand, Hananias sei in Schande beerdigt oder eher verscharrt, worden, weswegen keine Trauergemeinde zusammenkam.<sup>465</sup> Ein bedeutsames Argument liefert die Auseinandersetzung mit dem Ideal des antiken Schriftstellers: Neben dem sicher bedenkenswerten Hinweis, dass ein Autor die Widersprüche in seinem Werk erkennt,<sup>466</sup> gilt es besonders zu bedenken, dass antike Autoren die Geschichte nicht detailliert auf alle Details und Perspektiven prüften.<sup>467</sup> Lukas konstruiert nach dramaturgischen Gesichtspunkten eine passende „Bühne“ für ein entsprechendes Geschehen. Fragen, wie etwa warum Saphira gerade drei Stunden später erschien, warum sie keine Kenntnis vom Tod ihres Mannes hatte und ob die Gemeinde sich kontinuierlich an einem Ort befand, sind daher vernachlässigbar.<sup>468</sup> Sie sind primär aus schriftstellerischer Notwendigkeit zu erklären, antike Leser waren durchaus bereit, derartige Einwände zu ignorieren.<sup>469</sup>

Moderne Versuche, die Stelle historisch zu verorten, umfassen auch deren Entmythologisierung und den Versuch, diesem Geschehen den Wundercharakter

---

<sup>463</sup> Vgl. PERVO, Acts, 129.

<sup>464</sup> Vgl. MARSHALL, Acts, 111.

<sup>465</sup> Vgl. DERRETT, John Duncan M.: *Glimpses of the Legal and Social Presuppositions of the Authors*, Leiden 1977 (Studies in the New Testament 1), 198; MARSHALL, Acts, 111; POLHILL, Acts, 158.

<sup>466</sup> Vgl. MARSHALL, Acts, 111.

<sup>467</sup> So auch HAENCHEN, Apostelgeschichte, 234; POLHILL, Acts, 159.

<sup>468</sup> So auch ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 246.

<sup>469</sup> Vgl. HAENCHEN, Apostelgeschichte, 234.

abzusprechen. Den Tod des Hananias könne man auf ein Herzversagen,<sup>470</sup> möglicherweise als Reaktion auf den Schock bei der Bloßstellung durch Petrus oder auch nur auf eine Schockreaktion zurückführen.<sup>471</sup> John Duncan M. Derrett deutet den Tod der Saphira als (Schock-)Reaktion auf die Nachricht, dass ihr Mann verstorben sei.<sup>472</sup> Pesch etwa vermutet, dass ein Ehepaar bald nach seinem Austritt aus der Gemeinde, möglicherweise rasch oder vorzeitig, verstarb.<sup>473</sup> Philippe Menoud nimmt an, dass es sich um die ersten Toten der jungen Gemeinde handelt, wegen der zu dieser Zeit virulenten Parusieerwartung habe man gefolgert, das Paar müsse gesündigt haben, da niemand bis zur Wiederkunft sterben werde.<sup>474</sup> Wenn dieser Ansatz auch für die ursprüngliche Entstehung der Überlieferung nicht völlig auszuschließen ist, so gilt es jedoch, klar zwischen dem ursprünglichen Geschehen, der Gemeindefradition sowie der inszenierenden Bearbeitung durch Lukas zu unterscheiden. Selbst wenn Hananias medizinisch gesehen durch Schock oder Herzversagen verstarb, wurde sein Tod im Rahmen des Überlieferungsprozesses in der Gemeinde gedeutet. Lukas entschied sich, diese Episode zu überliefern, daher muss deren Funktion im Gesamt der lukanischen Theologie erwogen werden. Sie muss als Teil der lukanischen Theologie ernst genommen werden und als solcher interpretiert werden. Andernfalls würden sich kaum vier Fälle des Straftodes in der Apostelgeschichte finden. Selbst wenn Lukas bewusst gewesen sein sollte, dass der oder die Todesfälle eine natürliche Ursache hatten, was kaum denkbar ist, ist bei der gewählten Darstellung nur schwer vorstellbar, dass er dies in dieser Geschichte zum Ausdruck bringen wollte. Auch würde die Frage nach natürlicher versus göttlicher Ursache in einem derartigen Todesfall kaum den stärker mit mythischen Elementen durchsetzten Vorstellungen des ersten Jahrhunderts entsprechen. Eine solche Fragestellung entspringt dem naturwissenschaftlichen Denken des achtzehnten Jahrhunderts.

Insgesamt ist daher zu vermuten, dass ein Todesfall in der jungen Kirche eine Überlieferung generierte, die dem Lukas vorlag. Der genaue Gehalt dieser Überlieferung, ist meines Erachtens heute nicht mehr rekonstruierbar. Es scheint jedoch durchaus plausibel, dass Lukas eine wie auch immer geartete Quelle vorlag. Die Frage, ob nur *ein* Tod in der Quelle vorlag, ist hingegen nicht mehr entscheidbar, beide

---

<sup>470</sup> Vgl. DERRETT, *Glimpses*, 197.

<sup>471</sup> Vgl. MARSHALL, *Acts*, 111, POLHILL, *Acts*, 159.

<sup>472</sup> Vgl. DERRETT, *Glimpses*, 198.

<sup>473</sup> Vgl. PESCH, *Apostelgeschichte* 1, 203.

<sup>474</sup> Vgl. MENOUD, Philippe: *La Mort d'Ananias et de Sapphira*, in: Goguel, Maurice: *Aux sources de la tradition chrétienne*, FS Maurice Goguel, Neuchâtel 1950 (BT(N)), 146-154.

Versionen wären plausibel begründbar. Für die weitere Interpretation ist die Frage, ob der Tod der Saphira historisch ist oder nicht, jedoch nur von geringer Bedeutung, da er den Eindruck zwar verstärkt, jedoch keine grundlegenden Neuaussagen hinzufügt. Festzuhalten gilt es jedoch, dass Lukas nicht völlig frei nach eigenem Belieben eine Erzählung erfand, sondern auf eine vorhandene Tradition aufbaute. Letztlich ist es auch hier das Ordnungshandeln des Historikers, dass den Zusammenhang zwischen plötzlichem Tod und dem zuvor Begangenen Unrecht erst herstellt.

#### 5.2.2.4 Die Rolle des Petrus

##### 5.2.2.4.1 Petrus als Wundertäter?

Im Gegensatz zum Tod des Judas und des Agrippa tritt in der Geschichte von Hananias und Saphira ein Apostel auf. Daher gilt es zu klären, worin Rolle und Funktion des Petrus in dieser Erzählung bestehen, konkreter gesagt, ob es sich bei Petrus um einen Wundertäter handelt und wie dessen Tätigkeit in Bezug auf Gott zu sehen ist. Ernst Haenchen etwa formuliert drastisch: „Petrus tötet sie (Saphira)...“.<sup>475</sup> Dies muss jedoch ebenso zurückgewiesen werden wie die Theorie, dass es sich bei den Worten des Petrus um einen performativen Sprechakt handle.<sup>476</sup> Es kann kaum im Interesse des Lukas gelegen haben, eine bedeutende Person der Urkirche als Mörder darzustellen, unabhängig von der Frage, ob Hananias und Saphira eine Strafe verdient gehabt hätten oder nicht. Selbst wenn sein Werk nicht primär an Nichtchristen gerichtet war,<sup>477</sup> hätte dies ein eher fragwürdiges Licht auf die junge Kirche geworfen. Selbst die etablierte jüdische Gemeinde hatte nicht das Recht, ein Gemeindemitglied, das sich nach religiösem Gesetz schuldig gemacht hatte, zu verurteilen und hinzurichten, wie am Prozess Jesu deutlich wird. Dies ist daher auch für die junge Kirche (gleichgültig ob Teil der Synagoge oder nicht) undenkbar. Schwerer wiegt jedoch ein anderes Argument zugunsten des Petrus: Da diese Begebenheit meist<sup>478</sup> zu den Wundererzählungen gerechnet wird, käme Petrus entsprechend die Rolle des Wundertäters zu, der in diesem Fall erwirkt, dass Hananias stirbt. Petrus wäre auch in diesem Fall kein Mörder, sondern

---

<sup>475</sup> Vgl. HAENCHEN, Apostelgeschichte, 235.

<sup>476</sup> Vgl. McCABE, David R.: *How to Kill Things with Words. Ananias and Sapphira under the Prophetic Speech-Act of Divine Judgement (Acts 4.32-5.11)*, London, New York 2011 (LNTS 454), 200-224; für einen performativen Sprechakt wäre auch eine konkrete Formulierung zu erwarten wie „du sollst sterben als Lohn für deine Sünden“, Petrus aber stellt bei Hananias lediglich die Schuld fest, bei Saphira kündigt er das Hinaustragen an, nicht aber dass sie sterben soll.

<sup>477</sup> Vgl. BROER, Ingo: *Einleitung in das Neue Testament I. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur*, Würzburg 1998 (NEB.NT Erg.-Bd. 2,1), 154.

<sup>478</sup> So etwa BARRETT, Acts I, 263; ECKEY, Apostelgeschichte I, 131; PESCH, Apostelgeschichte 1, 195; WEISER, Apostelgeschichte 1, 139.

ein Werkzeug Gottes, das diesen in der Welt sichtbar macht und auf diesen verweist. Bei Heilungswundern ist der Leser zwar geneigt, die göttliche Beteiligung zugunsten des Heilers zu überlesen, dennoch war in der Antike die Tatsache, dass ein Heiler oder Gottesmann nicht aus eigener Kraft heilt, weit verbreitet. So wird etwa bei besonders bekannten Heilern im hellenistisch-römischen Umfeld wie etwa Pythagoras, Empedokles und Apollonios von Tyana deren Wirken nicht ihren eigenen, sondern göttlichen Kräften, mit denen sie in Beziehung standen, zugeschrieben.<sup>479</sup> Im jüdisch-christlichen Kontext wurden Wunder kritisch betrachtet, wenn sie nicht unmittelbar von Gott gewirkt wurden. Dies zeigt der Fall von Choni dem Kreiszieher.<sup>480</sup> Dieser bewirkte durch Gebet sowie magische Praktiken das Eintreten eines Regenwunders. Wegen der magischen Handlungen und der Zwangsbeeinflussung Gottes hätte über Choni ein Bann verhängt werden müssen. Davon wurde beim Eintreten des Wunders jedoch abgesehen, da dieses offensichtlich von einem engen Kontakt zu Gott zeugt. Selbst die Wunder Jesu wurden auf eine übermenschliche Macht (Gottes oder des Satans) zurückgeführt.<sup>481</sup> Gott ist es, der in diesen Wundern sichtbar wird und nicht die Person Jesu allein. Wenn man Petrus also als Wundertäter betrachtet, so ist die Kraft dafür und somit die Tat an sich stets ein Werk Gottes. Marshall schlägt vor, den Ausspruch des Petrus als Fluch zu verstehen, der den Tod des Hananias bewirkt.<sup>482</sup> Sowohl Apg 5,3-4

„Hananias, warum hat der Satan dein Herz erfüllt, dass du den heiligen Geist betrügst und für dich beiseite geschafft hast von dem Erlös des Ackers? <sup>4</sup>Während es (unverkauft) blieb, blieb es dir (da) nicht und blieb es nicht, nachdem es verkauft war, in deiner Verfügungsgewalt? Warum hast du dir in deinem Herzen diese Sache vorgenommen? Du hast nicht Menschen, sondern Gott betrogen.“

als auch V. 9

„Warum habt ihr vereinbart, den Geist des Herrn auf die Probe zu stellen? Siehe die Füße derer, die deinen Mann bestattet haben, sind an der Tür und sie werden auch dich hinaustragen.“

haben einen vorwurfsvollen Ton. Charakteristische Formulierungen für einen Fluch oder Androhungen fehlen jedoch bei Hananias völlig, auch bei Saphira wird lediglich eine Tatsache angekündigt.<sup>483</sup>

In Apg 3,6 und Apg 9,40 wird der Name Jesu oder der Name Gottes angerufen, um deutlich zu machen, in wessen Namen das Wunder gewirkt wird. Eine entsprechende

---

<sup>479</sup> Vgl. KOLLMANN, Bernd: Jesus und die Christen als Wundertäter: Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, Göttingen 1996 (FRLANT 170), 118.

<sup>480</sup> Vgl. zu Choni: KOLLMANN, Jesus, 137-140.

<sup>481</sup> Vgl. THEISSEN, Jesus, 279-283.

<sup>482</sup> Vgl. MARSHALL, Acts, 110, so auch PERVO, Acts, 131, anders jedoch BROWN, Meaning, 205.

<sup>483</sup> So auch KANDA, Form, 261.

Formulierung fehlt hier. Es muss daher erwogen werden, dass Petrus nicht als Wundertäter zu verstehen ist.

#### 5.2.2.4.2 Die Rolle des Petrus als Prophet

Es wurde auch erwogen, dass Petrus nur das Geschehen kommentiert,<sup>484</sup> Gott selbst aber die Bestrafung des Hananias vornimmt.<sup>485</sup> Petrus wurde daher immer wieder eine prophetische Kompetenz zugesprochen.<sup>486</sup> Petrus ist erfüllt vom Geist Gottes, so wie Hananias vom Satan erfüllt wurde. Da der Geist Gottes die Herzen kennt wie Gott selbst (Apg 1,24), weiß Petrus durch ihn, dass Hananias Gott betrogen hat und dass Saphira sterben wird. Petrus bezieht sein Wissen nicht durch andere Gemeindemitglieder, auch eine gute Menschenkenntnis wäre ein naheliegender Grund, entspricht jedoch nicht der Intention des Textes.<sup>487</sup> Dies wird an der Vorankündigung des Todes der Saphira deutlich. Könnte Petrus auch über den Erlös des Ackers Kenntnis erlangt haben, so erklärt sich das Voraussagen eines Gottesurteils nur aus dem Heiligen Geist und einer starken Gottesbeziehung. Petrus kommentiert lediglich das Geschehen für den Leser, er spricht also keinen Fluch aus, sondern Tatsachen. Dies passt zu der relativ schlichten Formulierung der jeweiligen Petrusworte. Petrus' Frage an Saphira wurde gelegentlich als Chance zur Reue und Umkehr gedeutet,<sup>488</sup> Pesch weitet die Chance zur Umkehr auch auf Hananias aus.<sup>489</sup> Die Frage dient jedoch primär als Erweis der Schuld der Saphira vor den Augen des Lesers (und der Gemeinde).<sup>490</sup> Diese Schuld musste für den Leser noch einmal deutlich erwiesen werden, da bislang nur das Mitwissen der Frau, nicht aber ihre Mittäterschaft erwähnt wurden. Die Formulierung verleitet dazu, die Frage des Petrus, ohne zu zögern, zu bejahen, nicht deren Gehalt und Konsequenz zu

---

<sup>484</sup> Vgl. BROWN, Meaning, 206; PESCH, Apostelgeschichte 1, 197.

<sup>485</sup> Vgl. CONZELMANN, Apostelgeschichte, 39; DSCHULNIGG, Peter: Die Erzählung über Hananias und Sapphira (Apg 5,1-11) und die Ekklesiologie der Apostelgeschichte, in: Reinhardt, Heinrich J. F. (Hg.): Theologia et Ius Canonicum, FS Heribert Heinemann, Essen 1995, 59-71, 60. Erneut veröff. in: Kowalski, Beate (Hg.): Studien zu Einleitungsfragen und zur Theologie und Exegese des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze von Peter Dschulnigg, Leuven 2010 (Biblical tools and studies 9), 309-324; SCHILLE, Gottfried: Die Apostelgeschichte des Lukas, 1. Aufl. d. Neubearb., Berlin 1983 (ThHK 5), 149.

<sup>486</sup> Unnötig ist es hierbei jedoch, wie von McCABE, Things, 218 vorgeschlagen, die Worte des Petrus als performativen Sprechakt verstehen zu wollen, da eine solche Aussage durch den Autor nicht unterstützt wird und auch sonst nicht praktiziert wird. Bei Wundern wird explizit im Namen Gottes oder Jesu gesprochen, die Formulierung hier ist am besten als einfache Sachaussage zu lesen, da anderweitige Lesehinweise fehlen. Die einfache prophetische Ankündigung des Geschehens ist die einfachste Deutung des Textes und somit auch die empfehlenswerteste.

<sup>487</sup> Derrett jedoch schreibt diese Erkenntnis entweder dem Hörensagen oder der Menschenkenntnis des Petrus zu: DERRETT, Glimpses, 196.

<sup>488</sup> Vgl. POLHILL, Acts, 159; MARSHALL, Acts, 113; PESCH, Apostelgeschichte 1, 200 f.

<sup>489</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte 1, 201.

<sup>490</sup> So etwa BROWN, Meaning, 202; HAENCHEN, Apostelgeschichte, 234; SCHILLE, Apostelgeschichte, 150; ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 247.

reflektieren. Sie zielt daher klar auf einen Schulterweis. Petrus braucht kein Verhör, wie von Eckey vorgeschlagen wurde,<sup>491</sup> um sich über die Schuld der Saphira klar zu werden. Er kann aus seiner Herzenskenntnis erkennen, dass diese schuldig ist. Wollte man einen Menschen zu Reue und Umkehr bewegen, so wären Hinweise auf Gottes Gericht oder Barmherzigkeit oder auch andere Ermahnungen denkbar. Auch die Androhung, welche Folgen ihrem Mann aus seiner Lüge erwachsen, wäre als abschreckendes Beispiel nützlich. Ebenso hilfreich wären Aufforderungen zur Selbstbesinnung. Auf all dies findet sich jedoch kein Hinweis im Text. Die Chance zu Reue und Umkehr hätten Hananias und Saphira zu jedem Zeitpunkt vor ihrem Tod gehabt. Unangemessen wäre auch die Deutung, Saphira würde durch Petrus in eine Falle gelockt.<sup>492</sup> Dies würde bedeuten, dass Petrus Saphira überlisten will, um sie einer göttlichen Strafe zu unterwerfen. Gott jedoch sieht aufgrund seiner Herzenskenntnis die Schuld auch ohne deren Erweis und kann unabhängig von einer Überführung handeln. Eine Falle wäre also unnötig. Ebenso zweifelhaft ist der Vorschlag von Eckey,<sup>493</sup> nachdem Petrus seine Anklage gegen Hananias (und Saphira) erhoben habe, werde Gott angerufen, ein Urteil zu vollstrecken. Dies würde bedeuten, dass Gott sich in dieser Angelegenheit passiv verhalten würde und nur auf menschliches Verlangen hin eingreift. Dies passt wenig zu der intensiven aktiven Fürsorge, mit der Gott die Ausbreitung des Evangeliums unterstützt. Die schlichten Worte des Petrus passen eher zu einem bloßen Kommentar des Geschehens, als zur Wortwahl eines Wundertäters (s.o.).

Das Wort des Petrus wird teils als eine Art Todesurteil über Hananias gedeutet, das durch Gott vollstreckt wird,<sup>494</sup> oder auch als Exkommunikation.<sup>495</sup> Jervell<sup>496</sup> betont hingegen, wie auch Marshall<sup>497</sup> und Luke Timothy Johnson<sup>498</sup>, dass *expressis verbis* kein solches Urteil ausgesprochen wird, und folgert daraus, dass Gott selbst handelt. Die Frage der Exkommunikation wird im Rahmen der kirchlichen Dimension noch behandelt werden. Das Petruswort ist zwar als Feststellung formuliert, eine konkrete

<sup>491</sup> Vgl. ECKEY, Apostelgeschichte I, 134.

<sup>492</sup> Vgl. O'TOOLE, Robert F.: "You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God" (Acts 5,4c), in: *Biblica* 76 (1995), 182-209, 192.

<sup>493</sup> Vgl. ECKEY, Apostelgeschichte I, 133.

<sup>494</sup> Vgl. ECKEY, Apostelgeschichte I, 132; MUNCK, Johannes: *The Acts of the Apostles*. Introduction, Translation and Notes, Garden City, NY 1967 (AncB 31), 42; ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 245; von einer Schuldfeststellung, jedoch abgeschwächt, spricht auch PESCH, Apostelgeschichte I, 197.

<sup>495</sup> Vgl. JERVELL, Apostelgeschichte, 199; ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 243; von einer Exkommunikation spricht auch Eckey, jedoch exkommuniziert sich nach Eckey das Ehepaar durch seine Tat selbst: ECKEY, Apostelgeschichte I, 134.

<sup>496</sup> Vgl. JERVELL, Apostelgeschichte, 197.

<sup>497</sup> Vgl. MARSHALL, Acts, 112.

<sup>498</sup> Vgl. JOHNSON, Acts, 88.

Strafe oder auch nur die Notwendigkeit einer solchen wird jedoch nicht erwähnt. Ferner mutet ein (Todes)urteil sehr juristisch an. Selbst zur Zeit des Lukas dürfte die Kirche weder Gerichte noch eine ausgeprägte institutionalisierte Rechtsprechung gehabt haben. Fälle der Gemeindedisziplin waren sicher gegenwärtig, einen formellen Urteilscharakter in einer schlichten Aussage zu vermuten, überfordert jedoch den Text. Urteil wie auch Schuldkenntnis und Strafe liegen in Gottes Hand. Petrus besitzt durch den Heiligen Geist prophetische Herzenskenntnis, die es ihm ermöglicht, das Geschehen zu deuten, die Bestrafung des Paares nimmt jedoch Gott selbst vor. Es handelt sich dennoch um eine Wundergeschichte, da wie oben bereits ausgeführt, eindeutige Charakteristika vorhanden sind, wenn auch ein vermittelnder Wundertäter im klassischen Sinne fehlt. Unangemessen hingegen erscheint hier der Ansatz von Scott Spencer, der in seinem stark psychologisierenden Aufsatz vorschlägt, Hananias sei nicht durch die göttliche Hand gestorben, sondern an der Schande, die seine Bloßstellung bedeutete.<sup>499</sup> Fasst man die bisherigen Ergebnisse zusammen, so ist es angemessen, zu folgern, dass Lukas das Geschehen als göttliche Strafe verstand.

#### 5.2.2.5 Worin bestand die Schuld des Hananias und der Saphira?

##### 5.2.2.5.1 Hananias und Saphira verstießen gegen ein Gelübde oder einen Eid

Zu klären gilt es nun, worin die Schuld des Hananias und der Saphira besteht, die eine derart harte Strafe nach sich zog. Besonders zu bedenken gilt es, ob es sich, wie von Theiß vorgeschlagen, um ein sogenanntes Normenwunder handelt (s.o.). Dieses bestünde hier darin, dass eine Norm bestärkt wird, indem ein Verstoß gegen sie bestraft würde. Da diese Norm nicht eindeutig aus der Stelle hervorgeht und in der Vergangenheit sehr verschiedene Thesen vorgebracht wurden, ist es unumgänglich, die verschiedenen Ansätze zu prüfen und gegebenenfalls zu klären, ob sich die Kategorisierung als angemessen erweist.

Schon die Kirchenväter sprachen dieser Stelle einen stark paränetischen Charakter zu. Sie legten sie bezüglich der Schuld im Hinblick auf (Ordens-)Gelübde und das Armutsideal aus,<sup>500</sup> dies wurde später von Derrett und Polhill aufgegriffen, die das Gelübde als ein Gelübde, den ganzen Erlös zu spenden, deuteten.<sup>501</sup> Wie Brian J.

---

<sup>499</sup> Vgl. SPENCER, F. Scott: Scared to Death: The Rhetoric of Fear in the 'Tragedy' of Ananias and Sapphira in: Walton, Steve u. a. (Hg.): Reading Acts Today. FS Loveday C. A. Alexander, London 2011 (LNTS 427), 63-80.

<sup>500</sup> Vgl. BROWN, Meaning, 52- 65.

<sup>501</sup> Vgl. DERRETT, Glimpses, 197; POLHILL, Acts, 156.



Capper<sup>502</sup> jedoch zurecht bemerkt, widerspricht dies der Formulierung von Apg 5,4: Hätte Hananias ein Gelübde abgelegt, den Acker für die Gemeinde zur Verfügung zu stellen, so hätte er ihn zwangsläufig verkaufen und das Geld der Gemeinde übergeben müssen. Vers 4 macht jedoch unmissverständlich deutlich, dass Hananias den Acker auch hätte behalten können.<sup>503</sup> Der Rekurs auf einen Eid wurde unlängst erneut vorgetragen von J. Albert Harrill.<sup>504</sup> Er sucht zu zeigen, dass die Leser geneigt waren, Eide auch bei einer bloßen Andeutung implizit zu verstehen. Ein solcher Eid enthielt stets, wie Harrill ausführt, einen Fluch, der für den Fall, dass er nicht eingehalten wurde, für gewöhnlich den Tod bedeutet, wie auch das Opfertier stirbt, das üblicherweise bei einem Eid involviert war.<sup>505</sup> Diese Episode erweise somit die Rechtgläubigkeit der Gemeinde, da Frevler aus ihrer Mitte ausgelöscht würden.<sup>506</sup> Wenn die Argumentation von Harrill teilweise auch zutreffend erscheint, so kann der Kern seiner These, der implizierte Eid, nicht überzeugen. Harrill gibt keine ausreichende Begründung, wie Apg 5,4 sich in seine Argumentation einfügt. Keines seiner Argumente für einen Eid ist m. E. zwingend. Würde der Eid eine zentrale Rolle in dieser Textstelle spielen, so wäre es äußerst riskant diesen nur implizit anzudeuten, da der Leser möglicherweise die Anspielung nicht versteht und somit kaum in der Lage wäre, die Textstelle angemessen zu verstehen. In allen von Harrill angeführten Beispielen wird der Eid ausgesprochen, Texte in denen der Eid nicht klar benannt, sondern vom Leser erschlossen werden muss, führt Harrill hingegen nicht an. Nimmt man von einem formellen Eid jedoch Abstand und nimmt an, Hananias habe lediglich feierlich erklärt, dass es sich um die ganze Summe handle, so wäre auch dies eine Lüge. Auf diese Weise betrügt Hananias Petrus und die versammelte Gemeinde und somit den Heiligen Geist. Ein Eid ist nicht ein Wert aus sich selbst, sondern nimmt die Autorität und Treue des angerufenen Gottes in Anspruch, der über die jeweilige Ausführung (strafend) wacht. Die Verletzung eines Eides ist somit immer auch ein Affront gegen die betreffende Gottheit. Im Falle des Hananias ist auch ohne einen Eid ein Betrug an der Gemeinde, in der sich der Heilige Geist manifestiert, gegeben. Für eine Praxis des Ablegens von Eiden innerhalb der

---

<sup>502</sup> Vgl. CAPPER, Brian J.: The Interpretation of Acts 5,4, in: JSNT 6(19) (1983), 117-131, 119.

<sup>503</sup> Eine umfassende und zugleich höchst kompetente Diskussion der Thesen Cappers mit einem klaren negativen Urteil bietet HAYS, Christopher M.: Luke's Wealth Ethics. A Study in Their Coherence and Character, Tübingen 2010 (WUNT II 275), 216-222.

<sup>504</sup> Zum Ansatz von Harrill vgl. HARRILL, Albert J.: Divine Judgement against Ananias and Sapphira (Acts 5:1-11). A Stock Scene of Perjury and Death, in: JBL 130 (2011), 351-369.

<sup>505</sup> Vgl. HARRILL, Judgement, 353-361.

<sup>506</sup> Vgl. HARRILL, Judgement, 361-369.

Gemeinde jedoch bietet Lukas keine weiteren Belegstellen, mit denen sich diese These stützen ließe.

#### 5.2.2.5.2 Das unterschlagene Geld als Kern der Schuld

Das unterschlagene Geld stand lange Zeit im Mittelpunkt der Überlegungen, dabei gilt es jedoch zu beachten, dass nicht gesagt wird, ob Hananias den kleineren oder den größeren Teil des Geldes für sich behält. Auch in welchem Umfang Geld unterschlagen wird, geht aus dem Text nicht hervor. Es kann zwar angenommen werden, dass ein Gemeindemitglied wusste, welcher Preis in etwa für einen Acker erzielt wurde, was eher wenig wahrscheinlich macht, dass Hananias nur einen kleinen Teil spenden wollte, mit Sicherheit lässt sich jedoch nicht sagen, dass Hananias den größeren Teil der Gemeinde zur Verfügung stellte.<sup>507</sup> Inspiriert durch die Qumranforschung<sup>508</sup> wurde vermutet, Hananias und Saphira hätten einem inneren Kreis der Vollkommenen beitreten wollen.<sup>509</sup> Jervell hält die vollständige Besitzaufgabe für die Vollmitgliedschaft in der Gemeinde für nötig.<sup>510</sup> Pesch schwächt dies ein wenig ab und vermutet in Hananias und Saphira verantwortliche Gemeindemitglieder, die dementsprechend Vorbildcharakter hatten.<sup>511</sup> Dafür sei die Aufgabe allen eigenen Besitzes vonnöten gewesen, die Hananias, möglicherweise aus mangelndem Glauben oder Gottvertrauen, jedoch nicht zu vollziehen bereit war.<sup>512</sup> Hier wäre zu reflektieren, ob sich dieses Argument auf die Zeit des Lukas oder auf die Zeit des Hananias bezieht. Ob die Details des Eintritts in diese Gemeinschaft in der Urkirche bekannt und/oder respektiert waren, darf als fraglich gelten, zumal diese zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte nicht mehr existierte. Es ist daher wenig wahrscheinlich, dass diese dem Lukas detailliert vertraut waren. Eine institutionalisierte Tradition des Eintritts jedoch kann in der Zeit des Hananias kaum erwartet werden, da in der jungen Gemeinde, die noch ganz das Charisma der Mission lebte, weder ein ausgefeiltes Rituensystem noch die nötige infrastrukturelle Versorgung realisierbar gewesen sein dürften. Wenn auch anzunehmen ist, dass in der frühen Kirche in Armut lebende Wanderprediger tätig waren, so gibt es doch keinerlei Belege, dass die gesamte Kirche

---

<sup>507</sup> So jedoch CAPPER, Interpretation, 117.

<sup>508</sup> Zur Einführung in die Gütergemeinschaft bei den Essenern und in den qumranischen Schriften KLAUCK, Hans-Josef: Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumran und im Neuen Testament, in: RdQ 41 (1982), 47-79, 52-68.

<sup>509</sup> Vgl. TROCME, Étienne: Le «Livres des Actes» et l'histoire, Paris 1957 (EHPH 45), 198.

<sup>510</sup> Vgl. JERVELL, Apostelgeschichte, 196.

<sup>511</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte 1, 197.

<sup>512</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte 1, 197.

in völliger Besitzlosigkeit lebte, zumal Häuser besessen wurden, in denen die Versammlungen stattfanden.<sup>513</sup> Besitzaufgabe hätte zwar kurzfristig Geld für die Versorgung der Armen zur Verfügung gestellt, aber auf lange Sicht viele Bedürftige geschaffen. Dies gilt sowohl für die Situation der ersten Christen wie auch für die etablierteren Gemeinden zur Zeit des Lukas. Die Existenz eines Kreises der Vollkommenen in Apg ist rein hypothetisch. Wenn er von derart hoher Bedeutung für Lukas wäre, müsste er aus dem Text deutlich ersichtlich sein. Für die Existenz eines solchen Kreises zur Zeit des Lukas gibt es keinerlei Hinweise in den Schriften des Lukas oder anderswo. Dies wäre jedoch zu erwarten, wenn ein solcher Kreis existiert hätte. Fiele die entsprechende Praxis in die Zeit des Hananias und würde daher eventuell von Lukas nur unvollständig wiedergegeben, so bliebe dennoch unklar, was aus diesem Kreis wurde, warum er abgeschafft wurde und weshalb sich nirgends sonst ein Anhaltspunkt für diesen findet. Auch verkauft Hananias lediglich einen Acker, nicht seinen gesamten Besitz, wie es ein solcher Kreis suggerieren würde.

In eine ähnliche Richtung weist der Vorschlag von Capper:<sup>514</sup> Capper folgert aus der Tatsache, dass es sich der Beschreibung nach um eine geprägte Zeremonie zu handeln scheint, dass es sich um mehr als nur ein Almosen handeln müsse; für eine Art Zeremonie spräche die charakteristische Wendung „den Aposteln zu Füßen legen“, die auch in Apg 4,35 und Apg 4,37 verwendet wird.<sup>515</sup> Auch Derrett schlug eine Zeremonie vor, er sieht in Zeremonien bei der Übergabe von Almosen an den Tempel ein Vorbild.<sup>516</sup> Capper hält an der Theorie der Gütergemeinschaft in der Urkirche fest und deutet den Acker, den Hananias verkauft, als unnötiges Eigentum, das verkauft werden kann.<sup>517</sup> Er sieht die Übergabe des Geldes als Teil eines Aufnahmeprozesses, bei dem eben solche überflüssigen Güter nach und nach verkauft und das Geld der Gemeinde überantwortet wurde.<sup>518</sup> In einem späteren Artikel präzisiert Capper seine These:<sup>519</sup> Das Geld werde wie auch in der Gemeinschaft von Qumran auf einer Art Sperrkonto verwaltet, bis der Kandidat das Aufnahmeverfahren vollständig durchlaufen habe, entschließt er sich zu einem Eintritt, so fällt es der Gemeinde zu, andernfalls erhält er

---

<sup>513</sup> So etwa Apg 9,43; 10,48; 12,12; 16,40; 17,5; 18,2.7.26; 21,8.16.18.

<sup>514</sup> Vgl. CAPPER, Interpretation, 117-128.

<sup>515</sup> Vgl. CAPPER, Interpretation, 118-122.

<sup>516</sup> Vgl. DERRETT, Glimpses, 195.

<sup>517</sup> Vgl. CAPPER, Interpretation, 121.

<sup>518</sup> Vgl. CAPPER, Interpretation, 124-128.

<sup>519</sup> Vgl. CAPPER, Brian J.: In der Hand des Ananias ...: Erwägungen zu 1 Q S VI.20 und der urchristlichen Gütergemeinschaft, in: RQ 12,2 (1986), 223-236.

die entsprechende Summe zurück.<sup>520</sup> Die Aussage des Petrus, das Geld wäre Hananias geblieben, beziehe sich auf ebenjenes Konto, auf dem es ihm zunächst noch gehört hätte.<sup>521</sup> Hierzu gilt es zu sagen, dass zur Zeit des Hananias die Gemeinde kaum ein derart fest institutionalisiertes Aufnahmeverfahren gehabt haben dürfte. Auch die Gütergemeinschaft hat, wie bereits ausgeführt, in dieser Form wohl nicht existiert. Die Apostelgeschichte bietet an keiner anderen Stelle einen Anlass, ein solches Verfahren anzunehmen, obwohl es im Rahmen der Missionserzählungen durchaus naheliegen würde, dass dieses zur Sprache käme. Auch Apg 5,4 wäre in der Interpretation nicht unproblematisch: Der Hinweis, dass das Geld (oder der Acker) Hananias bleiben würde, wäre ein schwacher Trost, wenn es sich lediglich um eine Abgabe in Raten handeln würde. Auch der Vorschlag von Hamidović, Petrus verweise darauf, dass Hananias sein Eigentum erhalten bleibe, da er als Teil der Gütergemeinschaft ja auch Anteil am ihm habe, wirkt wie ein schwacher Trost.<sup>522</sup> Man könnte argumentieren, Hananias könnte seinen Acker behalten, indem er nicht in die Gemeinde eintritt. Dies passt freilich wenig in eine missionarisch-charismatische Gemeinde, die die Frohe Botschaft verkünden möchte und somit letztlich für den Gemeindeeintritt wirbt. Ferner ist fraglich, ob die genauen Aufnahmeriten von Qumran bis ins Einzelne in Jerusalem bekannt waren und ob sich die junge Gemeinde in ihrem Anfangseifer ausgerechnet die Regel einer Sondergemeinschaft zum Vorbild genommen hätte. Bereits zur Zeit des Hananias (oder des Lukas) derartig ausgefeilte Regulationen als gegeben vorauszusetzen, ist extrem unwahrscheinlich. Diese würden zumal voraussetzen, dass nicht nur ein Aufnahmesystem, sondern auch ein voll entwickeltes Gemeinschaftsleben mit der entsprechenden Versorgung mit lebensnotwendigen Dingen vorhanden wäre. Selbst zur Zeit des Lukas wäre ein derartiges Prozedere unwahrscheinlich, insbesondere wäre schwer verständlich, warum ein derart wichtiges Gemeindecharakteristikum in seinem Werk nicht deutlicher zum Ausdruck kommt. Auch existieren keine anderen neutestamentlichen oder nachneutestamentlichen Schriften, die auf einen derartigen Brauch hinweisen würden.

Felix Scheidweiler<sup>523</sup> schlug vor, dass Christen, falls sie Besitz veräußerten, was stets freiwillig geschah, verpflichtet waren, die volle Summe zu geben. Für eine derartige

---

<sup>520</sup> Vgl. CAPPER, Erwägungen, 223-233.

<sup>521</sup> Vgl. CAPPER, Erwägungen, 234-235.

<sup>522</sup> Zum Ansatz von Hamidović, der ebenfalls die essenischen Regelungen als Hintergrund vermutet vgl. HAMIDOVIĆ, David: La remarque énigmatique d'Actes 5,4 dans la légende d'Ananias et Saphira, in: Bib 86 (2005), 407-415.

<sup>523</sup> Vgl. zum Vorschlag von Scheidweiler: SCHEIDWEILER, Felix: Zu Act 5,4, in: ZNW 49 (1958), 136-137, 136.

Regelung aber gibt es keinerlei Anzeichen oder Hinweise, zumal die Übersetzung des Petruswortes mit „Blieb dir nicht ein Rest“, d. h. „Hast du nicht etwas unterschlagen“ und „Hattest du etwa nach dem Verkauf noch darüber zu verfügen?“, wie von Scheidweiler vorgeschlagen, sprachlich auf tönernen Füßen steht und nur mittels einer unnötigen Konjektur von οὐχί zu οὐχ ο realisierbar wäre.<sup>524</sup>

Auf die Bedeutung des Geldes weist auch Ruef in seiner Dissertation zu Hananias und Saphira hin.<sup>525</sup> Ruef sieht hinter den Worten des Petrus einen Hinweis auf eine Regelung, die es ermöglichte, den Erlös, der der Gemeinde zugesichert war, zwischenzeitig zu eigenen Gunsten zu investieren, bis dieser eingefordert/übergeben wurde, er verweist dabei auf eine talmudische Parallele, Arakin 6a.<sup>526</sup> Würde es Hananias auf das Geld ankommen, so hätte er Petrus zufolge die Gelegenheit zu einer vorübergehenden Investition gehabt, bevor er den Erlös der Gemeinde überantworten musste. Hananias habe sich jedoch vorab verpflichtet, den gesamten Erlös zu spenden. Das Vokabular weist nach Ruef darauf hin, dass es sich bei dieser Unterschlagung um Blasphemie, genauer gesagt um eine Sünde wider den Heiligen Geist handle; dieser aber sei die Basis des Gemeindelebens, das Paar brächte damit zum Ausdruck, dass es die eigene Gemeindemitgliedschaft leugne.<sup>527</sup> Diese Episode diene der Durchsetzung der Gemeindedisziplin, die eine Art Gütergemeinschaft unter der Leitung der Apostel umfasst.<sup>528</sup> Daher würden Hananias und Saphira aus der Gemeinde ausgeschlossen, sie sterben jedoch nicht, sondern werden von den jungen Männern hinausgeworfen.<sup>529</sup> Divergenzen zum Text der Apostelgeschichte erklärt Ruef durch eine Quelle, die dem Lukas vorlag und die dieser nicht verstand, aber dennoch getreulich in sein Werk aufnahm.<sup>530</sup> Die von Ruef angenommene Quelle bleibt jedoch rein hypothetisch, selbst wenn Lukas eine Quelle falsch verstanden haben sollte, so muss dennoch der Text in seiner jetzigen Gestalt, als Teil der lukanischen Theologie, ernst genommen werden. Für eine Investitionsmöglichkeit gibt es keine weiteren Belege, Ruefs Argumentation bleibt sehr spekulativ. Auch die Vorstellung einer getreulichen Übernahme einer unverständlichen Quelle entspricht in keiner Weise der lukanischen Arbeitsweise. Was die Sünde wider den Heiligen Geist angeht, so ist darauf hinzuweisen, dass in Lk 12,10

---

<sup>524</sup> Gegen eine solche Konjektur wendet sich auch BARRETT, Acts I, 267.

<sup>525</sup> Vgl. zum Ansatz von Ruef: RUEF, John Samuel: *Ananias and Sapphira: A Study of the Community-disciplinary Practices Underlying Acts 5,1-11*, Cambridge 1960, 1-126.

<sup>526</sup> Vgl. RUEF, Ananias, 9-10.

<sup>527</sup> Vgl. RUEF, Ananias, 46-68.

<sup>528</sup> Vgl. RUEF, Ananias, 125-126.

<sup>529</sup> Vgl. RUEF, Ananias, 124-125.

<sup>530</sup> Vgl. RUEF, Ananias, 13.

das Lästern als unverzeihlich bezeichnet wird.<sup>531</sup> Dieses wird in Apg 5 jedoch nicht erwähnt. Festzuhalten bleibt die hohe Wertschätzung des heiligen Geistes, daher wird auf diesen noch weiter einzugehen sein.

Auf die Rolle des Geldes im lukanischen Doppelwerk als Verständnisschlüssel für diese Textstelle bezieht sich auch Christopher M. Hays in seiner Dissertation: Er verweist darauf, dass den Reichen und Gierigen mehrfach eschatologisches Unheil angedroht werde.<sup>532</sup> Hananias und Saphira würden durch ihr Tun den Mammon verehren, ihr Verhalten sei damit als Götzendienst zu werten und ähnele somit der Tat des Agrippa.<sup>533</sup> Dabei wäre es fahrlässig, zu differenzieren, ob nun Lüge oder Veruntreuung im Vordergrund stünden, Hananias werde für beide gleichermaßen gestraft.<sup>534</sup>

#### Exkurs: Geld und Besitz im lukanischen Doppelwerk

Reichtum und Armut werden an zahlreichen Stellen des lukanischen Doppelwerkes thematisiert, Besitz und der rechte Umgang sind häufig rekurrierende Themen. Während die Apostel zur Zeit ihrer Wanderschaft mit Jesus anscheinend mehr oder weniger besitzlos gelebt haben, wird auch für die junge Jerusalemer Gemeinde eine Art Gütergemeinschaft berichtet (Apg 2,42-47; 4,32-35). Deren Authentizität wurde mehrfach bestritten, sie sei nicht als faktische Aussage, sondern als hellenistisch-utopisches Motiv zu begreifen,<sup>535</sup> von dem die Autoren gewöhnlich nicht erwarten, dass es durch die Leser in exakt dieser Weise umgesetzt wird.<sup>536</sup> In jener glorreichen Anfangszeit konnte gelingen, was in der Realität nie erreicht werden kann: In Summarien in Apg 2,42-47 sowie Apg 4,32-35 zeigt Lukas, dass das Christentum in seinen Anfängen durchaus mit einer berühmten Gruppierung wie den Pythagoräern konkurrieren konnte, dabei komme auch der hellenistische Freundschaftstopos zur Geltung.<sup>537</sup> Einige Texte der Apg stehen in einem Widerspruch zu radikaler Besitzlosigkeit, in Apg 12,12 etwa wird von christlichen Hausbesitzern berichtet. Würde eine funktionierende Gütergemeinschaft bestehen, so würde es nicht zu einem Streit über die Versorgung der Witwen kommen (Apg 6,1). Die Gabe des Barnabas

---

<sup>531</sup> Gegen einen Zusammenhang der beiden Textstellen spricht sich auch Weiser aus vgl. WEISER, Alfons: Das Gottesurteil über Hananias und Sapphira, in: ThGl 69 (1979), 148-158, 158.

<sup>532</sup> Vgl. HAYS, Luke, 222-223.

<sup>533</sup> Vgl. HAYS, Luke, 224.

<sup>534</sup> Vgl. HAYS, Luke, 216.

<sup>535</sup> Vgl. DEGENHARDT, Hans-Joachim: Lukas, Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften, Stuttgart 1965, 164-168, so auch HAYS, Luke, 189-211.

<sup>536</sup> Vgl. HAYS, Luke, 207.

<sup>537</sup> Vgl. GRADL, Hans-Georg: Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive, Würzburg 2005 (Forschung zur Bibel 107), insbes. 277-414.

müsste nicht als lobenswertes Vorbild dargestellt werden, da er nur seine Pflicht getan hätte. Auch die Aussage des Petrus in Apg 5,4, Hananias hätte seinen Acker behalten können, wäre unverständlich. Für diese Divergenzen wurden verschiedene Lösungen vorgeschlagen, etwa dass totale Besitzlosigkeit eine Voraussetzung für den Dienst der Jünger/Apostel sei<sup>538</sup> oder dass sie nur für die begrenzte Zeit der jesuanischen Mission galt.<sup>539</sup> Insgesamt divergieren die Forschungsansätze zum genauen Umfang und der Umsetzung des Besitzverzichts zwar leicht, die Grundtendenz ist Hays zufolge jedoch ähnlich: Das Bestehen der Forderung nach Besitzverzicht wird allgemein anerkannt, kann jedoch für verschiedene Personengruppen unterschiedliche Formen annehmen, deren Interpretation je nach Autor im Detail variiert.<sup>540</sup> Dies würde die Spannung zwischen den klaren Forderungen nach Besitzverzicht für die Jünger und den Hausbesitzern in der Apostelgeschichte erklären. Dennoch bleibt letztlich ungelöst, was denn nun der Einzelne genau zu tun habe. Für den Fall des Hananias sind diese Deutungen nicht erhellend, da Petrus ihm sagte, er hätte alles behalten können, eine totale Besitzaufgabe wäre daher von ihm persönlich offensichtlich nicht verlangt worden.

Da keine verpflichtende Gütergemeinschaft bestand, handelt es sich bei der Spende des Paares um eine freiwillige Abgabe zugunsten der Armen. Die Formulierung des Petrus passt in dieses Bild, da sie die Freiwilligkeit betont, Hananias hätte weder seinen Acker verkaufen noch den gesamten Erlös spenden müssen.<sup>541</sup> Die Petrusrede kann daher bedenkenlos wörtlich interpretiert werden. Kernpunkt ist auch hier nicht der Besitz an sich, sondern der Umgang mit diesem - oder anders gesagt die nötige Herzenshaltung.<sup>542</sup> Das Motiv der Gütergemeinschaft wurde in der Antike häufig utopisch verwendet, sie galt als das Ideal einer goldenen Anfangszeit, so etwa das

---

<sup>538</sup> Zum Überblick über den Forschungsstand vgl. HAYS, Luke, 3-20, ein solcher Ansatz wurde (mit einigen Varianten) etwa von Degenhardt und Klauck vertreten; stärker an literarischen Mustern orientiert ist der Ansatz von Johnson, der Besitz teils eher abstrakt bzw. symbolisch versteht vgl. dazu JOHNSON, Luke Timothy: *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Missoula, Mo. 1977 (SBL.DS 39).

<sup>539</sup> So etwa Petracca, der einen Bruch zwischen den beiden lukanischen Werken gegeben sieht, das Almosengebot gelte zwar weiterhin, dennoch werde der vollständige Besitzverzicht in Apg zur Utopie vgl. dazu PETRACCA, Vincenzo: *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas*, Tübingen 2003 (TANZ 39), 253-283.

<sup>540</sup> Vgl. HAYS, Luke, 184-188.

<sup>541</sup> So auch: PERVO, Acts, 129.

<sup>542</sup> Ascough verweist insbesondere auf die Gefahr des Strebens nach Ruhm durch Wohltätigkeit vgl. dazu ASCOUGH, R. S.: *Benefaction Gone Wrong: The "Sin" of Ananias and Sapphira in Context*, in: Wilson, S. G./Desjardins, M. (Hg.): *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity*, FS Peter Richardson, Waterloo 2000 (SCJud 9), 91-110.

saturnische Zeitalter in Rom.<sup>543</sup> Klauck plädiert dafür, dass Lukas bewusst an dieses Motiv anknüpfte.<sup>544</sup> Damit wäre auch der Beginn der Kirche (laut Lukas) mit dem goldenen Glanz des Anfangs überzogen, es ist daher nicht zwingend nötig, dass jedes Detail exakt der Realität entsprach. Klauck zufolge versteht Lukas die Gütergemeinschaft „als ein sichtbares Werk des Geistes, der in der Gemeinde wirkt“.<sup>545</sup> Daher könne ein Vergehen gegen die Gemeinde auch als Vergehen gegen den Hl. Geist gewertet werden (s.u.).<sup>546</sup>

#### 5.2.2.5.3 Der Satan als Erklärung für das Verhalten des Hananias

Die Tatsache, dass der Satan das Herz des Hananias erfüllte, ist keinerlei Entschuldigung für das Verhalten des Hananias und der Saphira. Trotz der Macht des Satans, die zumindest in Hananias, möglicherweise aber auch in Saphira, am Werk ist, bleibt Hananias selbst für sein Tun verantwortlich. Wie Judas ist auch er in der Herrschaftsgewalt des Satans nicht willenlos (vgl. Kap. 5.2.4). Weil Hananias sein Herz nicht ganz Gott gab, so Pesch, konnte der Teufel es für sich beschlagnahmen.<sup>547</sup> Dass Lukas, ähnlich der Versuchung Jesu, auch an den Beginn der jungen Kirche einen Sieg über den Satan stellen wollte, ist denkbar.<sup>548</sup>

#### 5.2.2.5.4 Parallelen und Vorbilder als Teil einer Erklärung

Gelegentlich wird auf das Ende des Achan in Jos 7 als mögliches Vorbild für das Ende des Hananias und der Saphira verwiesen.<sup>549</sup> Alfons Weiser vermutet, dass ein unerklärlicher Todesfall, inspiriert durch die Achanerzählung, erweitert wurde.<sup>550</sup> Das Vergehen des Achan führte zu einer militärischen Niederlage und macht das Volk Israel somit angreifbar. Wenn Hananias nun also den Teufel in sein Herz ließ, so macht er damit möglicherweise die Gemeinde des Herrn ebenso angreifbar.<sup>551</sup> Achan wird jedoch vom Volk gesteinigt, nachdem er seine Sünde bekannt hat, es handelt sich also nicht um

---

<sup>543</sup> Vgl. KLAUCK, Gütergemeinschaft, 47-79, 48-52.

<sup>544</sup> Vgl. KLAUCK, Gütergemeinschaft, 72-73.

<sup>545</sup> Vgl. KLAUCK, Gütergemeinschaft, 74.

<sup>546</sup> Vgl. KLAUCK, Gütergemeinschaft, 74.

<sup>547</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte 1, 198.

<sup>548</sup> Vgl. O'TOOLE, Lie, 205-209.

<sup>549</sup> Vgl. SCHIFFNER, Kerstin: Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre, Stuttgart 2008 (BWANT 172), 334-338; so auch BROWN, Meaning, 94-95; PETRACCA, Gott, 259.

<sup>550</sup> Vgl. WEISER, Gottesurteil, 148-158, 153-157.

<sup>551</sup> So etwa BROWN, Schuyler: Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke, Rom 1969 (AnBib 36), 106.



ein Gottesurteil. Unbrauchbar als Vorbild ist die Erzählung von Susanna im Bade, da hier zwar mit göttlichen Strafen gedroht wird, das Ende der Übeltäter jedoch eine von Menschen durchgeführte Todesstrafe ist.<sup>552</sup> Auch der Vergleich mit der Vertreibung aus dem Paradies ist zu vage, als dass er überzeugen könnte.<sup>553</sup>

Henriette Havelaar<sup>554</sup> hat versucht, hellenistische Parallelen für die vorliegende Episode zu finden, um der Problematik des Textes gerecht zu werden. Sie kommt jedoch zu dem Ergebnis, dass es keine Parallele gebe, die diesen Text vollständig erhellen könnte.<sup>555</sup> Für ein Versprechen, das auf Geld bezogen ist (sei es nun mit oder ohne Eid), führt sie die Erzählung über die Untat des Glaucus bei Herodot<sup>556</sup> an. Dieser will ihm anvertrautes Geld unterschlagen, besinnt sich jedoch nach einem Orakelspruch. Er erleidet keinen Straftod, bleibt aber ohne Nachkommen. Ferner führt Havelaar eine Episode bei Aelian an, in der ein Mann, der verbotenerweise eine göttliche Schlange beobachtete, seine Tat gesteht, stumm wird und bald darauf zu Boden fällt und stirbt. Wie auch die vorliegende Passage aus der Apostelgeschichte ist diese Erzählung eher knapp gehalten und beschränkt sich auf das Wesentliche. Die Schuld wird hier jedoch deutlich genannt und ist nicht mit der des Hananias und der Saphira identisch. Ergänzt werden könnte an dieser Stelle noch, dass Tempelraub in der hellenistischen Historiografie häufig mit einer göttlichen Strafe verbunden wurde.<sup>557</sup> Zwar wäre es übertrieben, die Tat des Hananias und der Saphira in irgendeiner Weise als Tempelraub betrachten zu wollen, dennoch kann vielleicht die Härte, mit der andernorts ein Vergehen gegen den göttlichen Bereich bestraft wurde, die Härte der Strafe gegen das Paar ein Stück weit verständlicher machen.

#### 5.2.2.5.5 Die Tat des Hananias und der Saphira als Blasphemie

Einen anderen Schwerpunkt in der Auslegung der Perikope bietet die Dissertation von Paul B. Brown.<sup>558</sup> Während die meisten Exegeten bemüht sind, die Norm zu definieren, gegen die Hananias und Saphira verstoßen haben, sieht Brown darin gerade nicht den

---

<sup>552</sup> So etwa PESCH, Apostelgeschichte 1, 196-197.

<sup>553</sup> Vgl. MARGUERAT, Historian, 174-176, die von Marguerat angeführten Parallelen bestehen lediglich aus dem „Fall“ (Sündenfall bzw. Sturz), dem Teufel, einer Lüge und einer Art Hinauswurf, alle diese vermeintlichen Übereinstimmungen sind sehr allgemein und daher nicht stringent genug.

<sup>554</sup> Vgl. HAVELAAR, Henriette: Hellenistic Parallels to Acts 5.1-11 and the Problem of Conflicting Interpretations, in: JSNT 67 (1997), 63-82.

<sup>555</sup> Vgl. HAVELAAR, Parallels, 73.

<sup>556</sup> Vgl. Hdt. 6.86.

<sup>557</sup> Vgl. Kap. 2.

<sup>558</sup> Vgl. zum Ansatz von Brown: BROWN, Meaning, 201-239.

zentralen Aspekt.<sup>559</sup> Brown betont, dass der Heilige Geist, dem im gesamten lukanischen Doppelwerk, besonders aber am Beginn des Evangeliums und in den ersten fünf Kapiteln der Apostelgeschichte, eine hervorragende Bedeutung zukomme, in der Deutung in jedem Fall berücksichtigt werden müsse.<sup>560</sup> Da der Heilige Geist das Kontinuitätselement zu Jesus Christus und damit zu Gott darstellt, ist ein Vergehen gegen den Heiligen Geist kein einfacher moralischer Verstoß, sondern ein direkter Angriff auf Gott.<sup>561</sup> Laut Brown zeigt die Bereitschaft des Paares, den Heiligen Geist anzulügen, dass seine Vorstellungen in Bezug auf den Heiligen Geist verdorben waren.<sup>562</sup> Das Grundanliegen des Lukas besteht nach Brown darin zu zeigen, dass Gottes Geist in seiner Gemeinde aktiv und somit die Kontinuität zum Wirken Jesu gegeben ist.<sup>563</sup> Er folgert, dass die Tat einer Leugnung des Wirkens des Heiligen Geistes in der Gemeinde gleichkommt. Lukas entschied sich für die Darstellung seiner Pneumatologie in dieser negativen Art und Weise - zum einen, weil ihm die Tradition des Hananias bereits vorlag, zum anderen, so Brown, da sie dem lukanischen Gespür für das Dramatische gerecht wurde.<sup>564</sup> Die Gütergemeinschaft der Kirche, die Brown als begrenzt und bedingt versteht, ist ein Ergebnis des Wirkens des Geistes, der nach Jesu Himmelfahrt, an Pfingsten, auf die Jünger herabkam.<sup>565</sup> Das Geschick des Ehepaares zeigt nicht zuletzt, dass der Geist fähig ist, Widrigkeiten zu überwinden. Die Bestrafung deutet Brown als Werk Gottes, ohne Zutun des Petrus.<sup>566</sup>

Browns These, die Deutung der Perikope müsse den Heiligen Geist berücksichtigen bzw. ins Zentrum stellen, ist zu unterstützen. Die Apostelgeschichte berichtet, wie durch den Heiligen Geist die Frohe Botschaft mittels Mission beginnt, sich in die ganze Welt zu verbreiten (Apg 1,8). Eine rein zufällige Erwähnung der „Hauptperson“ des Werkes ist kaum denkbar. Letztlich kann man daher die Tat des Hananias und der Saphira als eine Form der Hybris verstehen. Lukas unterlässt es jedoch, das Paar pointiert als Gottesfeinde zu stilisieren, auch wenn sich ihre Tat gegen Gott richtet. Der Begriff „Gottesfeind“ muss daher weit gefasst werden, um hier anwendbar zu sein.

Fasst man alle Überlegungen bzgl. der Schuld des Hananias und der Saphira zusammen, scheint es sachgerecht und folgerichtig, die Perikope nicht als „Normenwunder“ zu

---

<sup>559</sup> Vgl. BROWN, Meaning, 200-203.

<sup>560</sup> Vgl. BROWN, Meaning, 127-200.

<sup>561</sup> Vgl. BROWN, Meaning, 216-239.

<sup>562</sup> Vgl. BROWN, Meaning, 209-210.

<sup>563</sup> Vgl. BROWN, Meaning, 235.

<sup>564</sup> Vgl. BROWN, Meaning, 210-212.

<sup>565</sup> Vgl. BROWN, Meaning, 213-214.

<sup>566</sup> Vgl. BROWN, Meaning, 203-206.

deuten. Wie oben bereits ausgeführt, lässt sich nur schwer eine konkrete Norm ausmachen, die diese Perikope unterstützen würde. Theißen selbst gesteht ein, dass für das seiner Ansicht nach einzige andere strafende Normenwunder, den verdorrten Feigenbaum, keine Norm existiere, gegen die dieser verstoßen habe, die vermeintliche Norm bei Hananias und Saphira nennt er bezeichnenderweise nicht.<sup>567</sup> Auch Judas, Elymas und die Söhne des Skevas bleiben bei Theißen unerwähnt. Es empfiehlt sich daher, auf die Bezeichnung Strafwunder zurückzugreifen, da der Begriff Normenwunder eine unnötige Verengung der Perspektive bedeutet. Verglichen mit den anderen beiden Straftodepisoden findet dieses Geschehen im Beisein der Gemeinde statt, ihre Anwesenheit wird für beide Todesfälle bestätigt, in der ansonsten recht knapp ausgestalteten Erzählung ist dies besonders zu beachten. Die Gemeinde ist der Ort der Verfehlung des Paares, da in ihr der Heilige Geist lebendig wird, richtet sich die Tat gleichermaßen gegen ihn wie gegen die Gemeinde. Streng genommen handelt es sich jedoch um Blasphemie. Der Aspekt, die Gemeinde unglaublich zu machen und dem Teufel Zugang zu ihr zu verschaffen, kommt erschwerend hinzu. Da die Gemeinde „ein Herz und eine Seele“ war (Apg 4,32), lässt Hananias den Teufel zugleich auch in das Herz der Gemeinde, wenn er ihm sein eigenes Herz öffnet. Weniger die konkrete Geldsumme oder ein gebrochenes Gelübde stehen im Vordergrund, sondern vielmehr eine Herzenshaltung gegenüber Gott. Gerade durch einen negativen Ausgang der Episode wird die in ihr gestellte Frage verschärft und tritt daher umso deutlicher für die Leser zutage. Letztlich jedoch wurde der Heilige Geist - und somit Gott - betrogen. Die Tat offenbart eine grundsätzliche, kleinliche Herzenshaltung gegenüber Gott und damit mangelnden (aber nicht zwangsläufig völlig fehlenden) Glauben und mangelnde Umkehr. Es handelt sich daher meiner Meinung nach nicht um eine Blasphemie im engeren Sinn, der Grundgedanke von Brown bezüglich der Herzenshaltung scheint jedoch zuzutreffen.

#### 5.2.2.6 Die kirchliche Perspektive

In den bisherigen Überlegungen wurde bereits mehrfach die Gemeinde erwähnt, daher gilt es abschließend noch die kirchliche Dimension des Textes in den Blick zu nehmen. Ähnlich 1 Kor 5 dient der Ausschluss auch dem Schutz der Gemeinde. Weil dem Teufel in Hananias Raum gewährt wurde, muss Hananias aus der Gemeinde entfernt werden, da sonst der Teufel in der Gemeinde noch weiter an Macht gewinnen könnte. In

---

<sup>567</sup> Vgl. THEISSEN, Wundergeschichten, 117.

Apg 5,39 warnt Gamaliel davor, dass man zum θεομάχος werden könnte, wenn man gegen die Gemeinde vorgeht. Allerdings führt er zuvor zwei Beispiele von Volksverhetzern an, die ein unglückliches Ende fanden. David R. McCabe, der die Aussage des Gamaliel als ironisch versteht, verweist daher darauf, dass die Hananiasepisode, die ja zeigt, dass Vergehen gegen die Gemeinde durchaus ernste Konsequenzen haben, dieser Aussage ein anderes Gewicht verleiht: Aus dem vermeintlichen Fehltritt über die Gemeinde können ernste Folgen entstehen.<sup>568</sup> Die Leser des Lukas hingegen haben zwischenzeitlich erkannt, dass Gamaliel mit seiner Einschätzung richtig liegt. Interessant bleibt dennoch der Gedanke, dass ein Betrügen der Gemeinde einem Vorgehen gegen Gott gleichkommen könnte. Dies würde einer hohen Wertschätzung der Gemeinde gleichkommen und das Vergehen des Hananias und der Saphira erneut in den Kontext der Blasphemie rücken. Aus diesem Kontext würde sich auch eine derart drastische Strafe erklären. Man mag den Text, wie von Brown vorgeschlagen, als Warnung an die Gemeinde begreifen, dass (wie auch bei Judas) Jünger/Gemeindemitglied zu sein nicht vor einem Rückfall in die Sünde bewahrt, sondern Durchhaltevermögen und innere Haltung entscheidend sind.<sup>569</sup> Blickt man in das soziokulturelle Umfeld, so ist festzustellen, dass der Umgang mit aus der Gemeinde Ausgetretenen in der Gemeinschaft der qumranischen Schriften oder bei den Pythagoreern sehr drastisch war: Die ehemaligen Gemeindemitglieder wurden praktisch für tot erklärt, zu ihnen wurde jeder Kontakt abgebrochen, teils wurden für sie sogar Gräber errichtet.<sup>570</sup> Wenn auch eine solche Praxis für uns heute nur schwer nachvollziehbar ist, so war sie dennoch in einer kleinen Gemeinde, die bald von Verfolgung bedroht wurde, von elementarer Bedeutung. Es würde sicher zu weit gehen, Petrus hier zuzuschreiben, dass er das neue Israel läutern wollte und daher Hananias aus der Gemeinde entfernt werden müsse, um dessen Heiligkeit zu wahren.<sup>571</sup> Lukas berichtet an anderer Stelle nicht von formellen Exkommunikationen, diese Thematik wird auch hinsichtlich Simons erwogen (vgl. Kap. 5.5). Die Paulusbriefe (1 Kor 5,1-13) lassen erkennen, dass es Exkommunikationen früh gegeben haben wird, welche Praxis jedoch für die Gemeinde des Lukas anzunehmen ist, muss offen bleiben. Es bleibt

---

<sup>568</sup> Vgl. McCABE, Things, 29-30; Barrett hingegen versteht diese Aussage nicht ironisch vgl. BARRETT, Acts I, 296-298.

<sup>569</sup> Vgl. BROWN, Apostasy, 98-110.

<sup>570</sup> Zum Umgang mit ehemaligen Gemeindemitgliedern vgl. HAVELAAR, Parallels, 77-80, McCABE, Things, 84-123.

<sup>571</sup> So vorgeschlagen von STRELAN, Rick: Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles, Berlin, New York 2004 (BZNW 126), 199-200.

jedoch zu betonen, dass das Ehepaar der Darstellung der Apostelgeschichte zufolge starb und nicht exkommuniziert wurde.

Marguerat bezeichnet diese Geschichte als Bruch des Idealzustandes, in dem die junge Gemeinde zunächst zu leben scheint.<sup>572</sup> Wie hinsichtlich der Gütergemeinschaft bereits ausgeführt, wird die Gemeinde mit dem Glanz eines goldenen Anfangs überzogen, bis zur Tat des Hananias gibt es keinerlei Zwietracht und Egoismus. Einen anderen Weg geht Polhill:<sup>573</sup> Er sieht die Bestrafung des Hananias und der Saphira als Teil dieses Idealzustandes. Aus Sicht der Gemeinde ist die Strafe durchaus gerecht: Hananias lässt sich mit dem Teufel ein - und kommt nicht mit dem Leben davon. Da die lukanischen Leser wissen, dass solche Strafen in ihrem Alltag normalerweise nicht vorkommen, könnte man diese direkte Strafe in ebenjenen goldenen Anfang verorten. Letztlich bleibt eine gewisse Härte dennoch bestehen. Wenn auch Hananias und Saphira eine gerechte Strafe zukommen mag, so ist dennoch nicht von der Hand zu weisen, dass ein störungsfreier Idealzustand mit einer höheren Attraktivität verbunden wäre.

Von Bedeutung ist ferner die erstmalige Verwendung des Begriffes ἐκκλησία (Apg 5,11) für die Versammlung von Christen. Da kaum anzunehmen ist, dass dies zufällig geschieht, sondern dezidiert lukanischer Gestaltungswille ist, muss der Episode auch eine ekklesiologische Dimension beigemessen werden. Aus dieser Stelle eine lukanische Ekklesiologie oder ähnliches herleiten zu wollen, würde den Text jedoch überfordern. Denkbar wäre, dass die bewusste Verwendung dieses Begriffes zeigen soll, dass aus der Gefolgschaft Jesu eine feste Gemeinschaft wächst.

Zu betonen ist die Folge des Geschehens: Die Furcht, die die Gemeinde befällt, ist nicht etwa Entsetzen über den plötzlichen Tod, sondern der Offenbarungsschauder nach göttlichem Eingreifen,<sup>574</sup> das letztlich ein potenzielles Hindernis für die Ausbreitung des Gotteswortes aus dem Weg räumt, da Hananias die Einheit der Gemeinde (durch den Teufel) gefährdete.<sup>575</sup> Im weiteren Verlauf des fünften Kapitels werden die Apostel ins Gefängnis geworfen, können jedoch nach erneuter göttlicher Intervention kurz darauf ihre Predigtstätigkeit fortsetzen. Nach weiteren Widrigkeiten sorgt auch hier der göttliche Geist für eine ungehinderte Ausbreitung der Botschaft.<sup>576</sup> Betrachtet man das Vergehen des Ehepaares daher in diesem Kontext, so fällt auf, dass nicht berichtet wird,

---

<sup>572</sup> Vgl. MARGUERAT, *Historian*, 155.

<sup>573</sup> Vgl. zum Ansatz von Polhill: POLHILL, *Acts*, 161.

<sup>574</sup> Vgl. BARRETT, *Acts I*, 268.

<sup>575</sup> Vgl. MARGUERAT, *Historian*, 172.

<sup>576</sup> Einen Bezug zum ungehinderten Ausbreiten der göttlichen Botschaft und somit zum Heilsplan sieht auch Tosco gegeben und verweist dabei auf die Befreiungswunder vgl. TOSCO, *Pietro*, 172-177.

wie die Gemeinde zu einem noch korrekteren Lebenswandel gefunden hätte oder sonst ein Verhalten gezeigt hätte, mit dem man auf eine Ermahnung reagiert. Stattdessen wird berichtet, dass das Volk Kranke zu den Aposteln bringt und die jüdische Obrigkeit wegen des großen Erfolges neidisch zu werden beginnt. Doch auch dies kann der Mission nicht schaden. Folglich sollte die Hananias-und-Saphira-Episode im Kontext des ungehinderten Fortschreitens des göttlichen Heilsplans gesehen werden, dies ist die wichtigste Lektion, die der Leser aus dieser Erzählung ziehen sollte. Alle Angriffe von innen und von außen können die Verbreitung der göttlichen Botschaft nicht aufhalten, im Gegenteil, die wesentliche Konsequenz aus dem Straftod scheint ein gesteigerter Respekt vor der Gemeinde seitens des Volkes zu sein.

#### 5.2.2.7 Resümee

Wie sich am Forschungsstand zur Schuldfrage zeigt, ist die Kategorie „Normenwunder“ hier nicht angebracht, da sie die Perspektive zu stark verengt. Hierzu müsste die zu vermittelnde Lektion - also das unerwünschte Fehlverhalten – in einer einfachen, für den Leser eingängigen, Norm auf den Punkt gebracht werden können. „Du sollst nicht den Heiligen Geist betrügen“ erscheint dafür zu allgemein, da es sich hier um eine sehr spezielle Situation handelt. Lüge oder Betrug erfassen nur einen Teil des Problems, da gegen die Gemeinde gehandelt wurde. Besser geeignet erscheint der Begriff „Strafwunder“, da es sich um einen Einzelfall handelt, dessen Problematik sich, wie die aufwendige Erörterung der Schuldfrage gezeigt hat, nicht in einem Halbsatz auf den Punkt bringen lässt. Lukas zeigt keine Ansätze dem Leser ein Paradebeispiel für eine moralische Regel vor Augen führen zu wollen, da der Leser schwerlich in die Situation des Hananias kommen dürfte und erst durch längere Überlegungen zu Schlussfolgerungen für sein eigenes Leben kommen könnte. Die Frage nach einem historischen Kern ist positiv zu bewerten. Wenn trotz aller Deutungsversuche dieser Perikope eine gewisse Härte bleibt, so ist dies durchaus als Wille des Lukas zu werten. Ähnliche Züge trägt das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16,19-31). Die von Lukas propagierte göttliche Barmherzigkeit schließt offensichtlich nicht aus, dass Hananias bzw. der reiche Mann für ihre Taten Verantwortung übernehmen müssen. Das Vergehen des Hananias richtet sich letztlich gegen Gott selbst und ist somit keine unbedeutende Sünde. Vor dem Hintergrund anderer zeitgenössischer Glaubensgemeinschaften und deren Umgang mit ehemaligen

Mitgliedern wird die Härte der Aussage verständlicher.<sup>577</sup> Gott selbst ist es, der am Ende die Hand gegen Hananias und Saphira ausstreckt. Hananias stürzt an den Ort, an dem das Geld hätte liegen sollen, dies kann als eine Art *ius talionis* verstanden werden. Diese Geschichte dient nicht primär der Ermahnung, sondern der Ermutigung und der Demonstration der Macht des Heiligen Geistes, der in der Kirche lebendig wird. Dies zeigt sich insbesondere an den Folgen des Vorfalls, nicht strengere Disziplin oder ethische Verhaltensregeln sind die Folgen, sondern Ehrfurcht. Unmittelbar im Anschluss wird berichtet wie das Ansehen der jungen Gemeinde wächst.

---

<sup>577</sup> So auch McCABE, *Things*, 76-83.

### 5.2.3 Herodes Agrippa I. (Apg 12,1-23)

Wie bereits angemerkt, wird der Tod der meisten Apostel in der Apostelgeschichte nicht berichtet. Umso ungewöhnlicher ist es, dass mit Agrippa der Tod einer Nebenfigur überliefert wird und dabei sogar einige nicht zwingend nötige Details angefügt werden. Der Tod des Jakobus hingegen wird mit einem einzigen Satz abgetan. Das Ende des Agrippa jedoch wird zu einer kurzen Szene ausgestaltet, die das beliebte Motiv des Tyrannentodes in Form eines Wurmtodes aufgreift. Dieses Kapitel stellt einen nicht unerheblichen Übergang im Gesamtwerk dar: Letztmals steht Petrus im Mittelpunkt, ab dem folgenden Kapitel wird der Fokus auf Paulus, seine Reisen und damit letztlich auch auf die Heidenmission gerichtet.

#### 5.2.3.1 Literarische Verortung

Vergehen und Tod des Herodes Agrippa I. umschließen das zwölfte Kapitel wie eine Klammer: Zu Beginn des Kapitels wird von Verhaftungen und Misshandlungen der Gemeinde berichtet, Jakobus stirbt den Märtyrertod (Apg 12,1-2).<sup>578</sup> Den genauen Grund für die Verfolgung berichtet Lukas nicht, Jakobus ist der einzige Apostel, dessen Martyrium explizit erwähnt wird,<sup>579</sup> eine Nachwahl erfolgt nun nicht mehr, da diese primär für die Geistsendung notwendig war (vgl. Kap. 5.2). Damit zeigt sich aber auch der Wechsel in der Perspektive des Lukas: Der Zwölferkreis kann jetzt in einer kurzen Notiz abgehandelt werden, da seine Bedeutung für den Fortgang nicht mehr entscheidend ist. Die Botschaft wird nun primär durch Paulus in die Welt hinausgetragen. Die Kontinuität zwischen dem Wirken Jesu und der jungen Gemeinde sowie dem Beginn der Mission muss jetzt nicht mehr unterstrichen werden. Paulus wird zu Beginn (Apg 11,30) und am Ende (Apg 12,25) der Ereignisse in einer Randnotiz erwähnt und somit in den Erzählfluss eingewoben. Das Fehlen der Darstellung eines Auslösers für die Aggressionen des Herrschers lässt diesen noch brutaler und damit für die Gemeinde umso bedrohlicher erscheinen.<sup>580</sup> Dieser Eindruck wird ferner durch die Wortwahl unterstützt, die die Leser beinahe assoziieren lässt, der Herrscher habe selbst das Schwert geschwungen. Da Agrippa, der selbst Jude ist, mit diesem Tun bei den

---

<sup>578</sup> Zu möglichen politischen Motivationen für die Verfolgung vgl. THEISSEN, Gerd: Die Verfolgung unter Agrippa I. und die Autoritätsstruktur der Jerusalemer Gemeinde. Eine Untersuchung zu Act 12,1-4 und Mk 10,35-45 in: Mell, Ulrich/Müller, Ulrich B. (Hg.): Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, FS Jürgen Becker, Berlin, New York 1999 (BZNW 100), 263-289, 273-280.

<sup>579</sup> Zur Frage nach der Historizität des Martyriums des Jakobus, gerade auch im Hinblick auf Mk 10,35-45 vgl. THEISSEN, Verfolgung, 263-289.

<sup>580</sup> Vgl. ALLEN, Death, 77.



Juden Anklang findet,<sup>581</sup> wird auch Petrus ins Gefängnis geworfen (Apg 12,3-5). Agrippa scheint somit eine große Gefahr für die Gläubigen darzustellen. Daraufhin folgt eine wundersame Befreiung des Petrus aus dem Kerker. Agrippa kann sich das Geschehen nicht erklären, lässt daher die Wachen abführen und reist schließlich nach Cäsarea, wo sich die nun folgende Szene ereignet. Nach einer sehr knapp berichteten Episode mit einer Delegation der Bewohner von Tyrus und Sidon wird von einer Ansprache des Königs berichtet, woraufhin das Volk seine Stimme als die eines Gottes bejubelt. In diesem Augenblick wird Agrippa durch einen Engel geschlagen und stirbt am Wurmfraß. Ein Engel als Mittler einer göttlichen Strafe ist bereits in der alttestamentlichen Tradition bezeugt.<sup>582</sup> Trompf identifiziert den plötzlichen Tod durch einen göttlichen Engel als Element der jüdischen Tradition und führt 2 Kön 19,35; Jes 37,36 und 1 Chr 21,7-16 als Beispiele an. Lohnenswert ist der Ansatz Marshalls, der darauf verweist, dass diese Geschichte die Grundthematik der Ausbreitung des Glaubens in Apg nicht unbedingt unterstützt, würde sie fehlen, so würde es uns Marshall zufolge nicht auffallen.<sup>583</sup> Dennoch bildet Apg 12 einen wichtigen Übergang in der Geschichte der jungen Gemeinde, die von nun an ihre ersten Anfänge verlässt und zu einer etablierten Institution wird, dieser Übergang wird kompositorisch-narrativ anhand der Aktanten dargestellt.<sup>584</sup>

Als mögliche alttestamentliche Vorlage für das Ende des Agrippa wurden die Drohrede und das Klagelied gegen den Fürsten von Tyrus sowie die Drohrede gegen Sidon in Ez 28 erwogen,<sup>585</sup> dies würde zumindest die Nennung von Tyrus und Sidon erklären. Die Thematik dieser Texte ist mit den Motiven in Apg 12,20-23 verwandt. In Ez 28,2 klingt ebenfalls eine Art Hybris des Machthabers von Tyrus an, die in Ez 28,8-10 einen unrühmlichen Tod nach sich zieht, jedoch in Form einer Ermordung. Sidon wird ein göttliches Strafgericht prophezeit, unter anderem wird eine Pest angedroht, ferner würden viele durch das Schwert sterben (Ez 28,22-23). Es ist durchaus möglich, dass Lukas diesen Text kannte und hier verarbeitete, offensichtlich kann es sich aber allenfalls um eine eher freie Adaption handeln, da die Strafmotive ausgetauscht wurden

---

<sup>581</sup> Zur angespannten Situation zwischen Agrippa und der jüdischen Bevölkerung vgl. WILKER, Julia: Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr., Frankfurt am Main 2007 (Studien zur Alten Geschichte 5), 146-164.

<sup>582</sup> Vgl. 2 Kön 19,35; Jes 37,36; 1 Makk 7,41.

<sup>583</sup> Vgl. MARSHALL, Acts, 206.

<sup>584</sup> Vgl. BACKHAUS, Knut: Die Erfindung der Kirchengeschichte. Zur historiographischen Funktion von Apg 12, in: ZNW 103 (2012), 157-176, 160-161.173-174; zur erzählerischen Strategie bei der Darstellung des Übergangs vgl. ferner LONGENECKER, Bruce W.: Lukan Aversion to Humps and Hollows: The Case of Acts 11.27-12.25, in: NTS 50 (2004), 185-204.

<sup>585</sup> Vgl. STROM, Mark R.: An Old Testament Background to Acts 12.20-23, in: NTS 32 (1986), 289-292.

und es sich bei dieser Vorlage um eine Prophetenrede und nicht um einen Erzähltext handelt. Ferner ist Agrippa nicht der Herrscher von Tyrus oder Sidon, es wird lediglich gesagt, dass Tyrus und Sidon von ihm ernährt würden. Eine bewusste Assoziation dieser Vorlage durch den Leser ist wenig wahrscheinlich. Auf den Tod des Antiochos (2 Makk 9) als mögliche Vorlage für die Todesart wird im Rahmen des Wurmtodmotivs noch eingegangen werden.

#### 5.2.3.2 Die *type-scene* vom Ende des Tyrannen

Gerade das Ende von Herrschern wurde in der Historiografie besonders häufig berichtet, daher ist zu fragen, inwiefern dieses mit literarischen Konventionen behaftet war. Allen sucht zu zeigen, dass es im Umfeld des Lukas eine *type-scene* vom Ende des Tyrannen gab. Eine *type-scene* definiert er folgendermaßen:<sup>586</sup>

„Type-scenes are stereotyped scenes which recur within a cultural-literary milieu. The presentations consist of conventional details used to describe a certain narrative event requiring neither verbatim repetition nor a specific formula content.”

Charakteristische Elemente dieser *type-scene* sind Allen zufolge die Beschreibung des Schauplatzes (setting), ein wie auch immer gearteter Tyrann, eine Beschreibung des Vergehens (offense), das häufig gegen die Götter selbst gerichtet ist und schließlich Krankheit oder Tod des Tyrannen (punishment), die der göttlichen Vergeltung zugeschrieben werden (attribution), möglicherweise können noch etwaige weitere Konsequenzen des Vorfalls berichtet werden (result).<sup>587</sup> Allen weist dieses Schema anhand zahlreicher Beispiele bei Autoren von Herodot über die Makkabaerbücher bis hin zu Lukian nach.<sup>588</sup> Die Konventionen der *type-scene* sind jedoch so aufzufassen, dass sie dem Autor einen kreativen Freiraum lassen, der es ihm ermöglicht, das Motiv entsprechend seiner erzählerischen Bedürfnisse zu variieren.<sup>589</sup> Dementsprechend kann Allen das Ende des Agrippa bei Lukas als *type-scene* eines Tyrannentodes verorten: Der Schauplatz wird durch die kurze Notiz hinsichtlich des Blastus, Tyros und Sidon bereitet (setting), Agrippa gibt Gott nicht die nötige Ehre (offense) und wird daher von einem Engel des Herrn geschlagen (punishment, attribution), woraufhin sich das göttliche Wort mehrt (result).

Neben dem Ansatz von Allen muss auch auf die Arbeit von Arand zum Tod des schlechten Kaisers verwiesen werden. Wenn Arand auch einen Gesamtüberblick über

---

<sup>586</sup> Vgl. ALLEN, Death, 34-35.

<sup>587</sup> Vgl. ALLEN, Death, 36-37.

<sup>588</sup> Vgl. ALLEN, Death, 38-66.

<sup>589</sup> Vgl. ALLEN, Death, 65.

die Entwicklung des Motivs vom Beginn der Kaiserzeit bis in die Spätantike anstrebt, so ist es dennoch lohnenswert, Lukas in dieser Dynamik zu verorten: Arand identifiziert den „schimpflichen oder gewaltsamen Tod des Herrschers“ als Topos.<sup>590</sup> Dabei handelt es sich um ein bei den römischen Historikern zunehmend beliebtes Motiv, welches das Leben des Kaisers durch einen entsprechenden Tod auf den Punkt bringt. Je nach Erzählabsicht des Autors (in späterer Zeit wurde hier etwa der Unterschied zwischen christlichen und paganen Autoren wichtig)<sup>591</sup> konnten der Lebensstil und die Taten eines Kaisers positiv oder negativ bewertet werden. Da die Römer zwar Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod kannten, jedoch zumeist keine Hölle als Ort für ein entsprechendes Strafgericht, war ein schlimmes Ende in dieser Welt umso eindrucksvoller.<sup>592</sup> Ein weiteres beliebtes Element in der Historiografie war die Schändung der Leiche des Herrschers,<sup>593</sup> insbesondere vor dem Hintergrund der pompösen Totenzüge, die als kaiserliche Machtpropaganda genutzt wurden.<sup>594</sup> Die daraus resultierende Überformung des Andenkens, oder anders gesagt der *damnatio memoriae*, wurde beispielsweise auch durch Diodor thematisiert (vgl. Kap. 2.3). Hinsichtlich der Schuld identifiziert Arand die vier Grundtopoi Usurpation, Barbar/Fremder/Hochkömmling, Unsittlichkeit bzw. Tugendlosigkeit sowie Mörder/Verbrecher, christlicherseits tritt später noch die Kategorie des Christenverfolgers hinzu.<sup>595</sup> Insgesamt verweist Arand darauf, dass zahlreichen schlimmen Todesschilderungen nur wenig gute und würdevolle Tode gegenüberstehen.<sup>596</sup> Die mit Abstand häufigste Todesursache ist Arands statistischer Auswertung zufolge Mord bzw. Hinrichtung (237 Fälle), gefolgt von Krankheit und Suizid (44 bzw. 42 Fälle) sowie einigen Todesfällen im Kampf (31 Fälle);<sup>597</sup> da sich die von Arand angeführten Beispiele durch die gesamte Antike ziehen, kann diese Grundtendenz auch für das Umfeld des Lukas vorausgesetzt werden. Arand betont jedoch, dass die Krankheit im christlichen Bereich später häufiger wird,<sup>598</sup> was m. E. auf den im Gegensatz zu Mord offensichtlich göttlichen Ursprung zurückzuführen ist. Insgesamt verweist Arand auf einen zwischen Autor und Leser bestehenden Konsens, dass der Tod allein nicht genüge und er daher durch Qualen oder Schande ergänzt

---

<sup>590</sup> Vgl. ARAND, Ende, 13.

<sup>591</sup> Vgl. ARAND, Ende, 252-254.

<sup>592</sup> Vgl. ARAND, Ende, 49-52.

<sup>593</sup> Vgl. ARAND, Ende, 214-217.

<sup>594</sup> Vgl. ARAND, Ende, 52-55.

<sup>595</sup> Vgl. ARAND, Ende, 94-102.

<sup>596</sup> Vgl. ARAND, Ende, 57.

<sup>597</sup> Vgl. ARAND, Ende, 102-104.

<sup>598</sup> Vgl. ARAND, Ende, 208-209.

werden müsse.<sup>599</sup> Besonders an den Schilderungen des Endes des Elagabal bzw. des Galerius zeige sich das literarisch akzeptierte Maß an Gewalt bzw. beschämenden Elementen.<sup>600</sup> Arand verweist dabei ausdrücklich darauf, dass diesen Schilderungen trotzdem eine wichtige Funktion hinsichtlich der Unterhaltung zukäme, die der heutigen Unterhaltungsindustrie nicht unähnlich sei.<sup>601</sup>

Beide Ansätze zeigen, dass es sich beim Ende des Agrippa um ein Aufgreifen eines, dem Leser vertrauten, Motivs handelt, das dieser entsprechend identifizieren und einordnen konnte. Lukas erschuf somit nicht etwas völlig Neues oder Ungewöhnliches, sondern passte sich lediglich dem literarischen Geschmack seiner Zeit an. Der Tod des Tyrannen, der Christen verfolgt, lässt sich nahtlos an alttestamentliche Vorbilder anschließen, wie etwa das Ende des Pharao in Ex 14. Im jüdischen Umfeld hatten entsprechende hellenistische Vorstellungen bereits problemlos Eingang in die Literatur gefunden (siehe Kap. 3). Deshalb handelt es sich hier zwar um eine innovative, jedoch nicht allzu ungewöhnliche literarische Vorgehensweise des Lukas. Er profiliert sich als ein in den Konventionen seiner Zeit versierter Schriftsteller, der diese aber zu seinen Zwecken nutzen konnte, indem er durch dieses Motiv das Handeln des Agrippa im Verständnishorizont der Leser verortet.

### 5.2.3.3 Historizität der Textstelle und Vergleich mit Flavios Josephos

#### 5.2.3.3.1 Historizität der Textstelle

Der Märtyrertod des Jakobus wird zumeist als historisches Faktum gewertet,<sup>602</sup> Lukas entschied sich hier jedoch offensichtlich dafür, diesen nicht auszugestalten, wie dies bei Stephanus geschah. Ansatzpunkte im Text, die Rückschlüsse auf eine Hinrichtung ohne richterliches Verfahren, also eine zusätzliche Schuld des Agrippa, ermöglichen, wie bisweilen postuliert,<sup>603</sup> lassen sich nicht erkennen. Pesch argumentiert mit der fehlenden Darstellung eines Prozesses,<sup>604</sup> wäre die Hinrichtung des Jakobus jedoch ungesetzlich gewesen, hätte Lukas dies explizit aussagen können, da dies seine Darstellungsabsichten nur unterstützt hätte. Hinsichtlich der Knappheit der Darstellung ist eher anzunehmen, dass Lukas den Prozess schlicht nicht schildert, da er im Rahmen der Pauluserzählung noch ausreichend Prozessmaterialien „abzuarbeiten“ haben würde.

---

<sup>599</sup> Vgl. ARAND, Ende, 218-219.

<sup>600</sup> Vgl. ARAND, Ende, 230-233.

<sup>601</sup> Vgl. ARAND, Ende, 242.

<sup>602</sup> Vgl. ECKEY, Apostelgeschichte I, 266.

<sup>603</sup> Vgl. JERVELL, Apostelgeschichte, 332, HAENCHEN, Apostelgeschichte, 367, ROLOFF, Apostelgeschichte, 188.

<sup>604</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte I, 363.

Die Befreiung des Petrus wird zumeist als historische Tatsache gesehen,<sup>605</sup> teils jedoch als Befreiungsaktion durch einen, dem Befreiten unbekannten, Fluchthelfer verstanden.<sup>606</sup> Als der fragliche Herrscher, der im Text lediglich als König Herodes bezeichnet wird, wurde Agrippa I. (9 v. Chr.-44 n. Chr.) identifiziert, der ein Enkel Herodes des Großen war.<sup>607</sup> Der Tod des Herodes Agrippa kann in das Jahr 44 n. Chr. datiert werden.<sup>608</sup> Es wurde sogar versucht, das Geschehen zu datieren - sind die Überlegungen von Polhill oder Pesch korrekt, so lagen zwischen der Flucht des Petrus und dem Tod des Herodes einige Monate.<sup>609</sup> Pervo hingegen widerspricht diesen Überlegungen, indem er argumentiert, Lukas wolle hier gar nicht Geschichte schreiben: Er folgert, Herodes stehe nicht primär für einen konkreten historischen Herrscher, sondern vielmehr stereotyp für eine Art „Herrschaftsprogramm“.<sup>610</sup> Wie Trompf betont er, dass Herodes in Apg 12,20-23 nicht näher identifiziert werde und daher wahrscheinlich als Stellvertreter aller seiner Namenskollegen gesehen werden kann.<sup>611</sup> Neben Herodes dem Großen (Lk 1,5), der lediglich als Herrscher zur Zeit der Geburt Jesu erwähnt wird, ist auch an Herodes Antipas (Lk 3,1-20; 9,7-9; 13,31; 23,6-12) zu denken: In Lk 3,18-19 berichtet Lukas, Johannes der Täufer habe gegen den Lebenswandel des Herodes Antipas gepredigt, der ihn darauf hin ins Gefängnis werfen ließ, dies wertet Lukas als zusätzliche Schuld des Herodes (Lk 3,20).<sup>612</sup> Die Hinrichtung des Täufers wird bei Lukas ohne Ausgestaltung vermerkt (Lk 9,7-9), auch darf nicht vergessen werden, dass der Kindermord in Betlehem nur im Matthäusevangelium (Mt 2,13-18) nicht aber bei Lukas berichtet wird. In Lk 13,31 wird Jesus vor (unspezifischen) Mordplänen des Herodes Antipas gewarnt, im Prozess zeigt ihm dieser seine Verachtung und freundet sich aus diesem Anlass mit dem zuvor verfeindeten Pilatus an (Lk 23,7). „Herodes“ ist somit zwar kein Sympathieträger, wird aber nicht so

<sup>605</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 457; ROLOFF, Apostelgeschichte, 187.

<sup>606</sup> Vgl. ECKEY, Apostelgeschichte I, 266.

<sup>607</sup> Vgl. WEISER, Apostelgeschichte 1, 289.

<sup>608</sup> Vgl. KOKKINOS, Nikos: *The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse*, Sheffield 1998 (JSPE.S 30), 378-380; zu einem anderen Ergebnis kommt SCHWARTZ, Daniel R.: *Agrippa I. The Last King of Judaea*, Tübingen 1990 (TSAJ 23), 110-111, dieser Ansatz wurde jedoch durch Kokkinos in der oben genannten Arbeit widerlegt.

<sup>609</sup> Vgl. POLHILL, Acts, 284; PESCH, Apostelgeschichte 1, 368; zur Einführung in die Datierungsproblematik empfiehlt sich LAKE, Kirsopp: *The Chronology of Acts*, in: Foakes-Jackson, Frederick J./Lake, Kirsopp (Hg.): *The Acts of the Apostles. Additional Notes to the Commentary*, London 1933 (*The Beginnings of Christianity* 1,5), 445-474.

<sup>610</sup> Vgl. PERVO, Acts, 302-303.

<sup>611</sup> TROMPF, Gary W.: *On why Luke Declined to Recount the Death of Paul: Acts 27-28 and Beyond*, in: Talbert, Charles H. (Hg.): *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, New York 1984, 225-239, 229.

<sup>612</sup> Eine ebenfalls ungünstige Darstellung des Herodes Antipas bietet Flavios Josephos (ant. Iud. 18.116-119), zur Einführung in diese empfiehlt sich MASON, Flavius, 230-245.

negativ dargestellt, wie es Lukas möglich gewesen wäre, gerade auch wenn man an die Darstellung Herodes des Großen bei Josephos denkt (s.o.). Frank Dicken verschärfte die These, Herodes sei als eine Art Stereotyp zu sehen: Er geht davon aus, dass Lukas die drei Charaktere zu einer einzigen Person verflacht, ohne dass der Leser dies bemerke und somit alle Vergehen von ein und derselben Person begangen worden wären.<sup>613</sup> Selbst wenn dem Leser des lukanischen Doppelwerkes nichts über die fraglichen Herrscher bekannt gewesen wäre, so müsste ihm zumindest die vermeintliche Regierungszeit von vor Christi Geburt bis einige Jahre nach seinem Tod als ungewöhnlich lang vorkommen. Dennoch ist es nicht auszuschließen, dass ein unbedarfter Leser zu einem solchen Schluss kommen könnte. Die Schuld des „Herodes“ in Apg 12,20-23 würde sich noch deutlich vermehren und einen Straftod umso mehr rechtfertigen. Nicht zuletzt im Hinblick auf Hananias und Saphira besteht jedoch kein Grund, die in Apg 12,20-23 nicht als ausreichend zu sehen.

„Herodes“ könnte alternativ auch als Dynastienname verstanden werden.<sup>614</sup> Historisch ist wenig wahrscheinlich, dass Agrippa den Namen Herodes führte,<sup>615</sup> es handelt sich daher mit hoher Wahrscheinlichkeit um ein stilistisches Mittel des Autors. Die Versuche, die Juden für sich einzunehmen, scheinen jedoch durchaus historisch zu sein.<sup>616</sup>

Agrippa wird auch bei Philon erwähnt, er wird dabei aber nicht negativ geschildert, sondern setzt sich für die verfolgten Juden beim Kaiser ein (Phil. Flacc. 25-35, 103). Eine negative Darstellung aber hätte den Absichten des Philon widersprochen, der primär an Flaccus und seinem Fehlverhalten Agrippa gegenüber interessiert war, das Ende des Agrippa wird dabei nicht berichtet.

Insgesamt ist festzuhalten, dass im zwölften Kapitel für mehrere Sachverhalte eine historische Grundlage angenommen werden kann, dies wird sich auch bei einem Vergleich mit Josephos zeigen.

#### 5.2.3.3.2 Zur Parallelüberlieferung bei Josephos (ant. Iud. 19.343-352)

Neben der Schilderung des Lukas existiert eine weitere Version der Ereignisse bei Flavios Josephos (ant. Iud. 19.343-352), deren Ähnlichkeit bereits Eusebios betonte.<sup>617</sup> Auch diese kann als *type-scene* eines Tyrannentodes klassifiziert werden.<sup>618</sup> Wenn

---

<sup>613</sup> Vgl. DICKEN, Frank: Herod as a Composite Character in Luke-Acts, Tübingen 2014 (WUNT II 375), insbes. 71-131.

<sup>614</sup> Vgl. BARRETT, Acts I, 573; ROLOFF, Apostelgeschichte, 185.

<sup>615</sup> Vgl. WILKER, Rom, 154-155.

<sup>616</sup> Vgl. ROLOFF, Apostelgeschichte, 186.

<sup>617</sup> Vgl. Eus. hist. eccl. 2.10.

<sup>618</sup> Vgl. ALLEN, Death, 66-69.

Josephos auch im Allgemeinen als zuverlässiger Historiker zu bewerten ist, so darf dennoch nicht übersehen werden, dass auch er propagandistische Absichten hatte. Gerade im Hinblick auf seinen Bericht vom Leben und Tod des Agrippa ist außerdem zu berücksichtigen, dass Josephos mit Berenike und Agrippa II. bekannt war, diese versorgten ihn aller Wahrscheinlichkeit nach mit Informationen und Material über ihre Familie.<sup>619</sup> Dennoch finden sich auch kritischere Passagen, deren Entstehung jedoch nicht völlig geklärt ist.<sup>620</sup> Im Gegensatz zu Lukas schildert Josephos einen weitaus größeren Teil des Lebens des Agrippa,<sup>621</sup> er porträtiert ihn als großzügig,<sup>622</sup> Agrippa hält sich an Opfervorschriften und andere Riten,<sup>623</sup> er setzt sich für die Belange der Juden ein.<sup>624</sup>

Während Lukas den Schreckensbegriff „Herodes“ bevorzugt, wählt Josephos die korrekte Bezeichnung Agrippa. Beide Autoren setzen die Szene in Cäsarea an und erwähnen ein königliches Gewand, das dabei getragen wurde, der Anlass ist jedoch unterschiedlich: Lukas führt den Konflikt mit Tyrus und Sidon an (V.20), Josephos hingegen spricht von einem Fest zu Ehren des Kaisers (ant. Iud. 19.343). In beiden Fällen wird Agrippa eine Art göttlicher Verehrung zuteil, die bei Lukas durch die Stimme des Kaisers (V.22), bei Josephos durch dessen Gewand initiiert wird. Der daraus resultierende Vorwurf ist geringfügig anders nuanciert: Lukas verweist darauf, dass Herodes versäumt habe, Gott die Ehre zu geben (V.23), Josephos betont das Versäumnis, diese Verehrung zurückzuweisen (ant. Iud. 19.346). Nachdem ein göttlicher Bote in Form eines Engels (V.23) bzw. eines Uhus (ant. Iud. 19.346) aufgetreten ist, stirbt Agrippa sofort (Lukas) bzw. nach fünf Tagen (Josephos). Sowohl der Engel als auch der Uhu werden als ἄγγελος, als Bote, bezeichnet, die Differenz zwischen himmlischem Wesen und Boten in weltlicher Gestalt ist dem jeweiligen Referenzsystem der Leser geschuldet. Bei Josephos wird der Tod durch ein schlechtes Omen angekündigt (ant. Iud. 18.195-200). Omina waren durchaus in Bio- bzw. Historiografie üblich, Sueton etwa gebraucht sie mehrfach.<sup>625</sup> Josephos scheint nichts von einer Wurmerkrankung zu wissen und berichtet stattdessen von Bauchschmerzen (ant. Iud. 19.8.2/19.346). Bemerkenswert ist, dass sich Agrippa in beiden Fällen

<sup>619</sup> Vgl. WILKER, Rom, 37-41; ARAND, Ende, 152.

<sup>620</sup> Vgl. WILKER, Rom, 43-45.

<sup>621</sup> Vgl. Ios. ant. Iud. 18.129-204; 19.236-19.352. Ios. bell. Iud. 2.178-183.

<sup>622</sup> Vgl. Ios. ant. Iud. 19.328.

<sup>623</sup> Vgl. Ios. ant. Iud. 19.331.

<sup>624</sup> Vgl. Ios. ant. Iud. 18.289-297.

<sup>625</sup> Omina werden etwa in Suet. Cal. 57; Vit. 9; Dom. 15 erwähnt; Der Uhu war Agrippa bereits in 18.6.7 als Bote seines Todes angekündigt, wenn er einen Uhu sähe, wisse er, dass er noch 5 Tage zu leben hätte bis zu seinem glücklichen Tod.

(ant. Iud. 19.344) als Gott feiern lässt. Agrippas Tod jedoch wird zumindest von einem Teil seines Volkes beweint (ant. Iud. 19.349-359), er stirbt somit keinen schändlichen Straftod, die kurze Ansprache, die er nach Erblicken des Uhus hält, zeugt von Contenance und Selbstbeherrschung, er ergibt sich würdevoll in sein Schicksal (ant. Iud. 19.8.2). Anstelle ekelhafter Details der Erkrankung wird berichtet, wie Agrippa von seinem Krankenlager aus beobachten kann, wie das (jüdische) Volk sich im Gebet für ihn niederwirft (ant. Iud. 19.8.2). Daniel R. Schwartz verweist zu Recht darauf, dass die Unterschiede in den Darstellungen des Josephos und des Lukas primär den Erzählabsichten des jeweiligen Autors geschuldet sind.<sup>626</sup> Beide Autoren griffen aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine ähnliche Tradition zurück, die von Pervo vorgeschlagene Benutzung des Josephos durch Lukas<sup>627</sup> ist nicht völlig auszuschließen, da Lukas die Abweichungen aus seinen Erzählabsichten heraus fingiert haben könnte. Josephos wiederum war Berenike und Agrippa II. gegenüber bemüht, Agrippa I. in ein, den Umständen entsprechend, möglichst positives Licht zu setzen. Daher ist es wenig verwunderlich, dass die Schilderung des Josephos deutlich würdevoller ausfällt als die Darstellung des Lukas, für den ein Verfolger der Gemeinde den Tod eines Tyrannen sterben musste.

Eine auffällige Parallele ist in jedem Fall, dass Agrippa sich in beiden Fällen als Gott feiern lässt. Dies wird in beiden Textstellen als Ursache für das Ende des Kaisers angegeben, wenn auch einmal die Stimme und einmal das Kleid dafür als Auslöser angeführt werden. Josephos schildert keine direkte Reue des Agrippa für sein Vergehen, jedoch Würde und Haltung, mit der er sein Schicksal annimmt.

#### 5.2.3.4 Die Befreiung Petri

Die Agrippaerzählung umschließt die Befreiung des Petrus aus dem Kerker, daher muss deren Funktion und Interpretation berücksichtigt werden, um sie in Relation zur Agrippahandlung einordnen zu können. Bei der Befreiung des Petrus handelt es sich um ein klassisches Befreiungswunder.<sup>628</sup> Dieses demonstriert - zum Glauben einladend, aber auch ermahrend - die Macht Gottes. Es ist denkbar, dass es sich dabei, wie von

<sup>626</sup> Vgl. SCHWARTZ, Agrippa, 146.

<sup>627</sup> Vgl. PERVO, Acts, 301. 312-313; so auch MASON, Flavius, 324; zu einem anderen Ergebnis kommt Schreckenberg, der jedoch die Unterschiede als zu gravierend für eine Benutzung sieht, dabei aber nicht die Freiheiten eines Autors hinsichtlich Auslassung und Fiktion berücksichtigt vgl. SCHRECKENBERG, Heinz: Flavius Josephus und die lukanischen Schriften, in: Haubeck, Wilfrid/Bachmann, Michael (Hg.): Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien, FS Karl Heinrich Rengstorff, Leiden 1980, 179-209.

<sup>628</sup> Eine Einführung in die Thematik sowie mögliche Parallelen bietet KRATZ, Reinhard: Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung, Frankfurt/Main, Bern, Las Vegas 1979 (EHS.T 123), 351-445.



Reinhard Kratz vorgeschlagen, um Missionspropaganda handelt.<sup>629</sup> Gelegentlich werden diese Befreiungswunder durch eine Bestrafung des Gegners ergänzt.<sup>630</sup> August Strobel sowie Allen postulieren ein bewusstes Ansetzen der Flucht des Petrus in der Paschanacht durch Lukas.<sup>631</sup> Dies würde ein bewusstes Einordnen des göttlichen Heilshandelns in die biblische Tradition bedeuten: So wie Gott sich im Exodus als Retter erwies, hat er sich auch durch die Auferstehung Jesu als solcher gezeigt und ist auch heute in seiner Kirche präsent.<sup>632</sup> Das Auftreten des Engels kann als den literarischen Konventionen entsprechende göttliche Epiphanie (mittels Boten) gewertet werden.<sup>633</sup> Seine Anweisung, Petrus müsse sich eilig gürten (Apg 12,7-8), die an die göttliche Weisung für die Nacht des Exodus erinnert (Ex 12,11), kann neben dem konkreten Paschatermin als Beleg für eine bewusste terminliche Verortung durch Lukas angesehen werden. Ferner wurde versucht, Ähnlichkeiten in der Wortwahl zwischen Ex 3,7-8; 5,21 sowie 15,9 zu erkennen.<sup>634</sup> Diese sind jedoch sehr vage, gerade die Nennung eines Schwertes reicht als Indiz für eine literarische Abhängigkeit nicht aus, da sie zu gebräuchlich ist. Allen identifiziert Agrippa mit dem Pharao, der eben wie dieser letztlich durch die Hand Gottes ein schlimmes Ende findet.<sup>635</sup> In beiden Fällen müsse der Aggressor sterben, da nur so das Ende der Verfolgung gewährleistet sei.<sup>636</sup> Dieser Bezug stützt die These, dass es sich bei der Flucht des Petrus nicht um eine von ihrer Rahmenhandlung unabhängige Episode handelt, da durch den motivlichen Bezug zwischen Exodus und dem Ende des Pharao eine weitere Verknüpfung gegeben wäre. Auch Pervo unterstützt die These von Befreiung als allgemeiner Metapher für Tod und Auferstehung (nicht jedoch für einen historischen Tod des Petrus in Jerusalem) und verweist dabei auf die Parallele zum Schiffbruch des Paulus, den er ebenfalls entsprechend deutet (s.u.); auch er sieht dabei die Paschasymbolik als entscheidenden Bestandteil.<sup>637</sup> Trompf sieht eine Analogie zu Tod und Auferstehung Jesu.<sup>638</sup> Einen

<sup>629</sup> Vgl. KRATZ, Rettungswunder, 494.

<sup>630</sup> Vgl. KRATZ, Rettungswunder, 442.

<sup>631</sup> Vgl. STROBEL, August: Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. XII. 3 ff., in: NTS 4 (1958), 210-215; ALLEN, Death, 98-107; so auch BACKHAUS, Erfindung, 164-166; ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 459.465-466; skeptischer hinsichtlich der Exodusmotivik äußert sich Barrett, der ein bewusstes Herausarbeiten der Motive durch Lukas für zweifelhaft hält und dies stattdessen bereits in den Quellen des Lukas gegeben sieht, ohne dass Lukas es bemerkte vgl. BARRETT, Acts I, 577-578.

<sup>632</sup> Vgl. RADL, Walter: Befreiung aus dem Gefängnis. Die Darstellung eines biblischen Grundthemas in Apg 12, in: BZ 27 (1983), 81-96; so auch ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 466, SCHIFFNER, Lukas, 252-253.

<sup>633</sup> Vgl. WEAVER, John B.: Plots of Epiphany. Prison-Escape in Acts of the Apostles, Berlin, New York 2004 (BZNW 131), 161-166.

<sup>634</sup> Vgl. ALLEN, Death, 99.

<sup>635</sup> Vgl. ALLEN, Death, 103-105.

<sup>636</sup> Vgl. ALLEN, Death, 105.

<sup>637</sup> Vgl. PERVO, Acts, 308-311.

Bezug zur Paschamotivik sieht auch Susan R. Garrett gegeben, die dabei aber von einem Überleben des Petrus ausgeht, die Befreiung erinnere jedoch an den Sieg Jesu über den Teufel als Exodus, der sich gewissermaßen in der erfolgreichen Flucht des Petrus und dem Ende des Agrippa wiederhole.<sup>639</sup> Zmijewski begreift diese Szene als anschauliche Darstellung der göttlichen Fürsorge für die Gemeinde: diese betet für Petrus zu Gott und werde stärker erhört als erwartet.<sup>640</sup> Gerade an der Reaktion der Gemeinde bei der Ankunft des Petrus zeigt sich, dass die Erhörung ihrer Gebete ihre Erwartungen weit übersteigt, auch ohne entsprechendes Gebet wird sich die göttliche Fürsorge im Ende des Agrippa noch fortsetzen.

Lukas schreibt, Petrus sei anschließend an einen anderen Ort gegangen, die selbe Formulierung wurde auch bei Judas gebraucht (vgl. Kap. 5.2.4) und in 1 Clem 5,4 für den Tod des Petrus verwendet.<sup>641</sup> Warren M. Smaltz folgert daher, dass es sich um einen bewussten Hinweis auf den Tod des Petrus handle, er versucht dies mittels weiterer ähnlicher Formulierungen (Lk 4,42; 22,33) zu stützen.<sup>642</sup> Die erneute Nennung des Petrus in Apg 15,7 sei auf einen Kopisten zurückzuführen, der aus „Symeon“ Simon Petrus ergänzte, eine nur marginale Erwähnung des Petrus, verbunden mit einer impliziten Herabwürdigung sei nicht denkbar.<sup>643</sup> Ein Romaufenthalt des Petrus ist unsicher, ebenso die Frage nach dem Ort und der Art und Weise seines Martyriums, selbst die Frage, ob er ein solches erlitten hat, kann nicht restlos geklärt werden.<sup>644</sup> Im Falle einer Flucht des Petrus würde dies bedeuten, dass sich Petrus durch die göttliche Hand sowohl Agrippa als auch den Juden und ihren jeweiligen Absichten entziehen konnte.<sup>645</sup> Sollte diese Stelle tatsächlich den Tod des Petrus darstellen, so bliebe die in diesem Fall missverständliche Nennung in Apg 15,7 unerklärlich, da Smaltz' Theorie eines Kopistenfehlers sehr spekulativ ist. Die Schuld des Agrippa würde sich in diesem Fall mehren. Lukas würde damit das Martyrium des Petrus zugunsten einer Metapher

---

<sup>638</sup> TROMPF, Gary W.: *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to the Reformation*, Berkeley, Los Angeles 1979.

<sup>639</sup> Vgl. GARRETT, Susan R.: *Exodus from Bondage: Luke 9:31 and Acts 12:1-24*, in: CBQ 52 (1990), 656-680.

<sup>640</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte*, 468.

<sup>641</sup> Alternativ wurde - jedoch ohne überzeugende Argumente - vorgeschlagen, dass Petrus an einen bestimmten anderen Ort, etwa in die östlichen Gemeinden, gegangen sei, so etwa OSBORNE, Robert E.: *Where Did Peter Go?*, in: CJT 14 (1968), 274-277.

<sup>642</sup> Vgl. SMALTZ, Warren M.: *Did Peter Die in Jerusalem?*, in: JBL 71 (1952), 211-216.

<sup>643</sup> Vgl. SMALTZ, Peter, 214-216.

<sup>644</sup> Eine Einführung in die Thematik sowie eine Analyse der fraglichen Texte bieten ROBINSON, Donald Fay: *Where and When Did Peter Die?*, in: JBL 64 (1945), 255-267; ZWIERLEIN, Otto: *Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom. Vom Neuen Testament zu den apokryphen Apostelakten*, Berlin, Boston 2013 (UaLG 109), 1-149; Pervo äußert sich positiver bezüglich eines Todes in Rom vgl. PERVO, Acts, 309.

<sup>645</sup> Vgl. WEAVER, *Plots*, 166.

von Tod und Auferstehung in den Hintergrund rücken und somit letztlich den göttlichen Heilsplan unterstreichen. Da dieses Vorgehen durchaus zu den lukanischen Absichten passen würde, ist der Ansatz von Smaltz nicht völlig auszuschließen. Auch eine Flucht wäre jedoch durchaus plausibel.

Insgesamt lässt sich die Flucht des Petrus als Gegenpol zum Ende des Agrippa verstehen.<sup>646</sup> In beiden Taten demonstriert Gott anschaulich seine Macht, bei Petrus bewahrt er seinen Diener vor der Hand seiner Feinde, Agrippa aber wird für sein Handeln gegen die Gemeinde gestraft, wodurch diese wiederum vor seiner Hand sicher ist. Die Rettung des Petrus ist somit kein Einschub, sondern inhaltlich mit der Rahmenhandlung verbunden. Ebenso ist das Ende des Agrippa eng mit der vorherigen Szene verbunden<sup>647</sup> und nicht ein loser Anhang ohne inhaltliche Bezüge.<sup>648</sup>

#### 5.2.3.5 Betrachtung von Apg 12,20-23

Die knappe Erzählung des Zornes des Agrippa auf Sidon und Tyros trägt nicht zum Gehalt der Aussage dieser Textstelle bei und scheint vielmehr eine Art Hintergrundinformation für die fragliche Veranstaltung zu bieten. Bei Josephos findet sie keine Erwähnung, sie ist auch sonst historisch nicht einzuordnen. Motivation mag die Verortung der Ereignisse im sonstigen Weltgeschehen gewesen sein, eine Quelle ist nicht völlig auszuschließen, diese könnte stark gekürzt worden sein.<sup>649</sup> Sollte es sich lediglich um eine Fiktion zugunsten Ez 28 handeln (s.o.), so wäre die Gestalt des Blastus nicht nötig gewesen, sie verleiht der Episode aber einen lebendigen Charakter und animiert die Leser durch die zusätzlichen Informationen stärker dazu, das Geschehen zu visualisieren, und trägt auf diese Weise zur Veranschaulichung des Endes eines Christenverfolgers bei. Die in Apg 11,28 prophetisch angekündigte Hungersnot mag ein Hintergrund für den, wie auch immer gearteten, Konflikt mit Tyrus und Sidon sein. Gemeinhin wird für Sidon und Tyrus eine wirtschaftliche Auseinandersetzung angenommen, eine Art Handelsembargo.<sup>650</sup> V.21 könnte dann den entsprechenden Festakt nach den erfolgreichen Friedensverhandlungen darstellen.<sup>651</sup>

---

<sup>646</sup> So auch WEAVER, Plots, 187-189; ALLEN, Death, 107-108.

<sup>647</sup> Vgl. BACKHAUS, Erfindung, 160-161. 169; für die Einheit des Textes ist auch PERVO, Acts, 301.

<sup>648</sup> Vgl. HINTERMAIER, Johann: Die Befreiungswunder in der Apostelgeschichte. Motiv- und formkritische Aspekte sowie literarische Funktion der wunderbaren Befreiungen in Apg 5,17-42; 12,1-23; 16,11-40, Berlin 2003 (BBB 143), 201.235.

<sup>649</sup> Vgl. WILKER, Rom, 181; auf die Verortung in der Weltgeschichte als mögliches Motiv verweist auch BACKHAUS, Erfindung, 167.

<sup>650</sup> Vgl. ROLOFF, Apostelgeschichte, 191.

<sup>651</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 470.

Auffällig ist der Gegensatz der beiden Figuren Petrus und Agrippa: Agrippa erleidet den plötzlichen Tod (den Petrus hätte sterben sollen), nachdem er sich die Verehrung anmaßte, die allein Gott gebührt. Auf das Gebet und somit die Verehrung der Gemeinde hin schickt Gott einen Engel, um Petrus zu retten. Die göttliche Reaktion auf Agrippas Verehrung hingegen ist ebenfalls ein Engel, jedoch mit völlig anderen Konsequenzen.<sup>652</sup>

Wenn auch die Stimme des Kaisers besonders betont wird, so wird über den Gehalt der Rede nichts ausgesagt, Agrippa wird keine direkte Rede zugestanden. Wie Rolf Eulenstein feststellt, dient dies zur Unterstützung der Tatsache, dass Agrippa nicht der eigentliche Handlungsträger ist, auch wenn es zunächst so scheint: Gott als der eigentliche Lenker der Geschichte scheint sich zunächst im Hintergrund zu halten, greift jedoch an entscheidender Stelle in den Lauf der Geschichte ein.<sup>653</sup>

Die Strafe erfolgt sofort und unmittelbar, ebenso wie bei Hananias, Saphira und Elymas, in Apg 5,10; 12,23 und 13,11 wird sogar dasselbe Wort (παράχρημα) verwendet, um dies anzuzeigen. Wie durch παράχρημα unmissverständlich indiziert, besteht ein unmittelbarer Kausalzusammenhang zwischen dem Geschehen in V. 22 und der Strafe. Diese erfolgt sofort und ohne zeitlichen Aufschub, auch wenn die Dauer des Leidens nicht berichtet wird. Hätte Lukas eine Bestrafung des Agrippa unmittelbar nach den Vorfällen in Jerusalem fingiert, so hätte ein informierter Leser dies leicht als falsch identifizieren können, da Art und Weise des Todes eines Herrschers durch andere Quellen bekannt gewesen sein können. Dies hätte der Glaubwürdigkeit des Lukas geschadet. Das eingefügte „sofort“ betont, dass die Strafe primär für die nicht zurückgewiesene Verehrung erfolgt und sekundär für die Verfolgung. Eine exakte Zuordnung würde an dieser Stelle den Text überfordern, dennoch hätte Lukas den Zusammenhang zwischen Strafe und Verfolgung noch deutlicher darstellen können, wenn ihm daran gelegen gewesen wäre. Es würde daher zu weit gehen, die Pointe der Episode lediglich im Tod eines Tyrannen zu sehen, da zum Vergehen der Verfolgung auch das Motiv der Hybris tritt.

---

<sup>652</sup> Auf die Parallelen zwischen den beiden Aktanten verweist auch BACKHAUS, *Erfindung*, 160-161; ebenso ALLEN, *Death*, 88-89.

<sup>653</sup> Vgl. EULENSTEIN, Rolf: Die wundersame Befreiung des Petrus aus Todesgefahr, *Acta* 12,1-23. Ein Beispiel für die philologische Analyse einer neutestamentlichen Texteinheit, in: *WD 12* (1973), 43-69, 52.

Eine humoristische Komponente sieht David T. N. Parry gegeben,<sup>654</sup> Pervo beurteilt sie gar als eine der bezauberndsten der ganzen Apostelgeschichte<sup>655</sup> und verweist auf die Ironie des Geschehens.<sup>656</sup> Gerade die erwähnten Gegensätze zwischen Petrus und Agrippa unterstreichen den ironischen Unterton des Geschehens,<sup>657</sup> da der scheinbare Herrscher am Ende am Boden liegt und der Gefangene zum eigentlichen Helden der Erzählung avanciert. Einzig Rick Strelan betont, dass es sich aufgrund des Todesmotivs unmöglich um ein humoristisches Element handeln könne.<sup>658</sup>

Das Motiv eines Engels, der im göttlichen Auftrag das Volk schlägt, ist bereits im Alten Testament bezeugt, etwa in 2 Sam 24,16; 2 Kön 19,35. Wie beim Tod des Judas und des Hananias und der Saphira tritt Gott auch hier nicht direkt als handelndes Subjekt auf. Den Lesern wird zwar suggeriert, dass er der Lenker der Geschichte ist, er wird jedoch nicht als „Mörder“ dargestellt. Das Geschehen ist ein Teil des göttlichen Heilsplans, Lukas scheint sich aber davor zu scheuen, Gott konkret als Täter zu beschreiben, wie dies etwa in der griechischen Mythologie hinsichtlich der griechischen Götter durchaus üblich war. Eine mögliche Erklärung für dieses Phänomen wäre das zweite Gebot.<sup>659</sup>

#### 5.2.3.6 Die Schuld des Agrippa

Jervell zufolge ist nicht die Verfolgung Anlass für die Bestrafung des Agrippa, sondern die Tatsache, dass er ein Feind Gottes sei,<sup>660</sup> erst die Anordnung des Materials durch Lukas suggeriere einen Zusammenhang.<sup>661</sup> Agrippa erweist sich bei Lukas gerade durch die Verfolgung der Gemeinde, vor der bereits Gamaliel warnte (Apg 5,39), als θεομάρχος. Gerade durch die Komposition des Lukas wird der Zusammenhang zwischen der Enthauptung des Jakobus sowie der Verhaftung des Petrus und dem mehrere Monate später (s.o.) erfolgenden Ende des Agrippa erst hergestellt. Durch die Klammerstellung um die Befreiung des Petrus suggeriert Lukas dem Leser einen

---

<sup>654</sup> Vgl. PARRY, David T. N.: Release of Captives-Reflections on Acts 12, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.): Luke's Literary Achievement, Sheffield 1995 (JSNT.S 116), 156-164, 156-157.

<sup>655</sup> Vgl. PERVO, Profit, 62.

<sup>656</sup> Vgl. PERVO, Acts, 306-307.

<sup>657</sup> So auch BACKHAUS, Knut: Transformation durch Humor. Die Komödisierung von Tradition in der Apostelgeschichte, in: Eisele, Wilfried/Schaefer, Christoph/Weidemann, Hans-Ulrich (Hg.): Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum, FS Michael Theobald, Freiburg i. Br. 2013 (HBS 74), 209-237, 225-226.

<sup>658</sup> Vgl. STRELAN, Acts, 263-292.

<sup>659</sup> So etwa EULENSTEIN, Befreiung, 60.

<sup>660</sup> Vgl. JERVELL, Apostelgeschichte, 337.

<sup>661</sup> Vgl. JERVELL, Apostelgeschichte, 338, so auch KEZBERE, Ilze: Umstrittener Monotheismus. Wahre und falsche Apotheose im lukanischen Doppelwerk, Göttingen, Fribourg 2007 (NTOA 60), 142.

Zusammenhang aller im zwölften Kapitel geschilderten Ereignisse. Dies ist als Ordnungshandeln des Historikers zu werten.<sup>662</sup>

Wie Pesch anmerkt, diene die Bestrafung der Wächter nicht dazu, die Brutalität und Härte des Agrippa zu dokumentieren, sondern sei als regulärer Topos von Befreiungswundern zu verstehen.<sup>663</sup> Zmijewski fügt an, dass es im römischen Recht üblich gewesen sei, dass bei der Flucht eines Gefangenen den Wächtern dessen Strafe drohte.<sup>664</sup> Daher darf der Tod der Wächter nicht als Beispiel der besonderen Grausamkeit des Agrippa überinterpretiert werden, er trägt aber auch nicht positiv zur Darstellung des Agrippa bei. Sowohl bei Josephos als auch bei Lukas wird das Verhalten des Agrippa als Hybris identifiziert.<sup>665</sup> Die Konsistenz des Hybrismotives bei Josephos und Lukas lässt darauf schließen, dass dies in der Tradition bereits vorlag bzw. diese Interpretation eine gewisse Verbreitung hatte. Zmijewski nimmt ferner an, die Geschichte sei gerade im Bereich der Erwähnung von Tyrus und Sidon sowie hinsichtlich des Blastus gekürzt worden, dies sei im Rahmen der Umdeutung des Todes des Herodes als Christenverfolger geschehen.<sup>666</sup> Interessant ist ein Gedanke von Eulenstein: Gott habe den Tod des Jakobus nicht verhindert, da er erst nach erfolgtem Verbrechen richte, im Unterschied zu Agrippa.<sup>667</sup> So verlockend ein solcher Gedanke für eine Grundkonzeption lukanischer Retributionslogik auch erscheinen mag, so muss dennoch bedacht werden, dass hier die historischen Fakten eine nicht unerhebliche Rolle bei der Entstehung des Textes gespielt haben. Dennoch überfordert die These, Gott habe Agrippa nicht gleich nach dem Tod des Jakobus geschlagen, um ihm Zeit zur Umkehr zu geben, den Textbefund.<sup>668</sup>

Allen betont, dass Agrippa die göttliche Verehrung durch die Menge zwar nicht absichtlich provoziert habe, dennoch aber die Strafe dafür empfangen, dabei sei aber zu berücksichtigen, dass er letztlich nicht allein für dieses, sondern für die geschilderten Ereignisse insgesamt gestraft werde, da die Formulierung „Gott nicht die Ehre geben“ selbstverständlich auch die Verfolgung von Gläubigen einschließe.<sup>669</sup> Von einem Juden wie Agrippa wäre ein entsprechendes Verhalten Gott gegenüber zu erwarten. Die eigene Person zurückzunehmen und stattdessen Gott die Ehre zukommen zu lassen, ist ein in

---

<sup>662</sup> Vgl. Kap. 5.1.

<sup>663</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte 1, 367.

<sup>664</sup> Vgl. ROLOFF, Apostelgeschichte, 191; ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 465; kritischer äußert sich WEAVER, Plots, 200.

<sup>665</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 469.

<sup>666</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 470.

<sup>667</sup> Vgl. EULENSTEIN, Befreiung, 62.

<sup>668</sup> Vgl. EULENSTEIN, Befreiung, 63.

<sup>669</sup> Vgl. ALLEN, Death, 88-89.

Apg rekurrerendes Thema.<sup>670</sup> Was Agrippa der Gemeinde bzw. ihren Führungsfiguren antat, wird folglich als Vergehen gegen Gott selbst interpretiert, ein ähnlicher Zug fand sich bereits bei Hananias und Saphira: Hananias wurde vorgeworfen, er habe den Heiligen Geist betrogen, obwohl sich sein Betrug letztlich primär auf die Gemeinde bezog.

Verschiedentlich wurden Bezüge zwischen der in Apg 12,21-22 dargestellten Episode und dem Kaiserkult in Erwägung gezogen,<sup>671</sup> dies würde bedeuten, dass die Leser eine Anspielung auf den Kaiserkult bzw. eine Handlung in diesem Text erkennen und diesen daher entsprechend einordnen können. Potenzielle Argumente dabei sind das königliche Gewand, der festgesetzte Tag als Tag eines Festes zu Ehren des Herrschers sowie insbesondere die Akklamation.<sup>672</sup> Dies würde den Kernvorwurf, Agrippa habe Gott nicht die Ehre gegeben, unterstützen, da ein allzu „göttliches“ Bild des Kaisers mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar ist. Es würde den Text jedoch überfordern, über diese Grundaussage hinausgehende Interpretationen wie richtiger Kult auszusehen habe oder welche genaue Rolle das Gebet der Gemeinde spielt,<sup>673</sup> ableiten zu wollen, da sie vom Leser eine akribische Analyse von exegetischer Qualität fordern würde, der dabei auch andere Texte aus dem lukanischen Doppelwerk einbeziehen müsste.

Klauck identifiziert die Bezugnahme auf die Stimme des Kaisers als Verweis auf Nero.<sup>674</sup> Dies ist durchaus denkbar, die Anspielung ist zwar sehr vage, wie Klauck jedoch betont, wäre eine direktere Kritik an Nero auch unter Domitian undenkbar gewesen, da dies eine Kritik an Letzterem impliziert hätte.<sup>675</sup> Sie konnte also allenfalls indirekt erfolgen. Im Verhalten des Agrippa würde sich somit das den Lesern bekannte Verhalten Neros widerspiegeln und daher der göttlichen Strafe unterworfen. Zur Zeit des Lukas manifestierten sich Züge einer Apotheose in der Verehrung der römischen

---

<sup>670</sup> Angefangen bei der Versuchung Jesu (Lk 4,1-13) bis hin zur Episode in Lystra (Apg 14,8-20) tritt dieses Thema mehrfach auf, als Überblick empfiehlt sich ALLEN, *Death*, 110-114.

<sup>671</sup> Vgl. KAUPPI, Lynn Allan: *Foreign but Familiar Gods. Graeco-Romans Read Religions in Acts*, London 2006 (LNTS 277), 42-63.

<sup>672</sup> Vgl. KAUPPI, *Gods*, 45-50.

<sup>673</sup> So etwa bei KAUPPI, *Gods*, 52-60.

<sup>674</sup> Vgl. KLAUCK, Hans-Josef: *Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20-23*, in: Gielen, Marlis/Kügler, Joachim (Hg.): *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz*, Gedenkschrift Helmut Merklein, Stuttgart 2003, 199-215; Klauck zeigt hier durch einen Überblick über antike Darstellungen Neros, dass zur Zeit des Lukas die Stimme des Nero sowie dessen Stolz auf dieselbige allgemein bekannt war und einerseits als Charakteristikum verwendet wurde, andererseits aber auch entsprechenden Spott nach sich zog. In diese Richtung weist bereits die Arbeit von Lösch, die jedoch weniger fundiert und methodologisch veraltet ist vgl. LÖSCH, Stefan: *Deitas Jesu und antike Apotheose. Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte*, Rottenburg a. N. 1933, 6-39.

<sup>675</sup> Vgl. KLAUCK, *Kaiser*, 213.

Kaiser, die das Christentum ablehnen musste,<sup>676</sup> etwa die des Domitian.<sup>677</sup> Ilze Kezberer sieht diese hier gegeben und verweist auf die Tatsache, dass bei Agrippa als Jude von einer besonderen Schwere der Schuld auszugehen sei.<sup>678</sup> Charles Kinsley Barrett bringt die Pointe treffend auf den Punkt, wenn er darauf verweist, dass Petrus dem wahren Gott die Ehre gebe und somit dem Tod entrinnt, Herodes hingegen die eigene Ehre suche und einen grauenvollen Tod findet.<sup>679</sup> Petrus verehrt eben nicht den Kaiser und seine selbstverliebte Inszenierung, sondern erkennt, wem Verehrung wirklich gebührt, da Gott der eigentliche Herrscher ist („Heilsgeschichte“). Letztlich wird man fragen müssen, ob es wirklich sinnvoll ist, die Schuld des Agrippa auf einen Einzelaspekt zu reduzieren oder ob nicht vielmehr die Schuld als Summe verschiedener Teilaspekte zu sehen ist. Die Geschehnisse in V. 22 jedoch bleiben der unmittelbare Auslöser für den Straftod.

Zmijewski warnt in diesem Zusammenhang davor, aus jedem menschlichen Unglück eine göttliche Strafe zu folgern oder gar den Übeltäter als von Gottes Güte ausgeschlossen zu verstehen.<sup>680</sup> Ähnlich äußert sich Pervo, der eine Einordnung derartiger Geschichten in die Prinzipien der universalen Gerechtigkeit für problematisch hält, stattdessen plädiert er für ein Verständnis des Textes als Erzählung, die symbolisch darstelle, was Gott bedeute.<sup>681</sup> Leider führt er diesen Gedanken nicht näher aus. Auch Pervo wertet das Ende des Agrippa als das Ende eines θεομάχος.<sup>682</sup> Allen sieht einen möglichen Zusammenhang zu Lk 1,51-52, wo Gott bereits als einer beschrieben wird, der die Mächtigen von ihrem Thron stoße und die Niedrigen erhöhe.<sup>683</sup> Letztlich ist auch der Aspekt der legitimatorischen Funktion für die christliche Gemeinde von Bedeutung,<sup>684</sup> da die Bestrafung des Herodes zeigt, auf wessen Seite Gott steht. Die Leser des Lukas jedoch sollten das Ende Agrippas nach Lektüre des Gesamtwerks als weitere Bestätigung einer ohnehin längst bekannten Tatsache empfinden.

---

<sup>676</sup> Zur Einführung in die Thematik empfiehlt sich KEZBERE, Monotheismus, 11-71.

<sup>677</sup> Vgl. zum Thema der Apotheose zur Zeit Domitians, insbesondere im Hinblick auf den Kaiserkult, KEZBERE, Monotheismus, 60-66.

<sup>678</sup> Vgl. KEZBERE, Monotheismus, 140-151.

<sup>679</sup> Vgl. BARRETT, Acts I, 572.

<sup>680</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 471.

<sup>681</sup> Vgl. PERVO, Acts, 302.

<sup>682</sup> Vgl. PERVO, Acts, 314.

<sup>683</sup> Vgl. ALLEN, Death, 116-117.

<sup>684</sup> Vgl. BACKHAUS, Erfindung, 167.



### 5.2.3.7 Das Motiv des Wurmtodes

Die Formulierung der Todesart in V. 23 ist sehr knapp, weshalb es nicht verwunderlich ist, dass die westliche Texttradition eine sprachlich geglättete Formulierung bietet, die betont, dass die Würmer Agrippa noch zu Lebzeiten befielen.

Wie bereits bei Judas sowie bei Hananias und Saphira wurde auch hier versucht, eine wissenschaftlich-rationale Erklärung für das Ende des Agrippa zu finden: Marshall zieht, wie auch schon Edward M. Merrins vorschlug,<sup>685</sup> eine Blinddarmentzündung, die sich zu einer Bauchfellentzündung verschlimmerte und durch Spulwürmer kompliziert wurde, in Erwägung, alternativ hält er auch eine durch einen Bandwurm verursachte Zyste für denkbar.<sup>686</sup> Schwartz hingegen brachte einen Herzinfarkt oder die Perforation eines inneren Organs in die Diskussion ein.<sup>687</sup> Nikos Kokkinos vermutet eine Vergiftung durch politische Feinde, was durchaus denkbar wäre, jedoch Spekulation bleiben muss.<sup>688</sup>

Die Schilderung einer derartigen Erkrankung weckt Ekel bei den Lesern, dies steht in einem krassen Gegensatz zu dem vorherigen prunkvollen Auftritt des Herrschers. Ein Tod durch Ungeziefer wurde auch von unbescholtenen Bürgern gelegentlich berichtet.<sup>689</sup> Schon bei Herodot wird das Ende der Pheretime als Straftod berichtet, auch sie wird bereits zu Lebzeiten von Würmern befallen (Hdt. 4.205). Pausanias weiß ein solches Ende von Kassander zu erzählen, nachdem dieser das Geschlecht Alexanders ausgerottet hatte (Paus. 9.7.2). Lukian berichtet, dass Alexander der Lügenprophet ein krankes Bein gehabt habe, das von Maden befallen worden sei (Lukian. Alex. 59) und letztlich zu dessen Tod geführt habe (siehe Kap. 2.6). Verglichen mit dem Ende des Agrippa ist diese Darstellung medizinisch ohne Weiteres plausibel, da eine Wundinfektion bei mangelnden hygienischen Bedingungen durchaus möglich ist. Lukian selbst sagt, dass das Ende des Alexander wie ein Werk der Vorsehung aussehe, jedoch τύχη gewesen sei (Lukian. Alex. 60). Die große Nüchternheit der lukanischen Darstellung zeigt sich insbesondere, wenn man das Ende Herodes des Großen bei Josephos studiert, der ausführlich die Qualen und vergeblichen Behandlungsversuche schildert (vgl. Kap. 3.4). Hinsichtlich der biblischen Tradition ist insbesondere die Verwendung des Motivs in 2 Makk 9 zu nennen (siehe Kap. 3.2). Es ist gut denkbar,

---

<sup>685</sup> Vgl. MERRINS, Edward M.: The Death of Antiochus IV., Herod the Great, and Herod Agrippa I., in: BS 61 (1904), 548-562, 561-562.

<sup>686</sup> Vgl. MARSHALL, Acts, 213.

<sup>687</sup> Vgl. SCHWARTZ, Agrippa, 217-218.

<sup>688</sup> Vgl. KOKKINOS, Dynasty, 304.

<sup>689</sup> So etwa der Tod des Alkman in Plin. nat. 11.39; Diog. L. 1.11 erwähnt den Tod des Pherekydes, beide werden auch bei Plutarch entsprechend erwähnt (Plut. Sull. 36.3).

dass Lukas das Ende des Antiochos IV. Epiphanes in der Tradition von 2 Makk (oder eine entsprechende Tradition) vor Augen hatte, da in beiden Fällen Verfolgung und Hybris eine Rolle spielen.<sup>690</sup> Bedenkt man das Ende des Judas bei Papias (siehe Kap. 5.2.1.2.3) oder die anderen genannten Textstellen, so ist jedoch auch nicht auszuschließen, dass Lukas eine andere Quelle für das Motiv hatte. Gerade das Ende des Judas bei Papias zeigt, dass das Motiv nicht lediglich von einem Herrscher auf einen anderen übertragen, sondern frei verwendet werden konnte. Erschwert wird ein Urteil durch die Kürze der Schilderung, die Wurmerkrankung wird bei Lukas mit einem einzigen Adjektiv (σκωληκόβρωτος) beschrieben, während in 2 Makk eine ausgestaltete Erzählung geboten wird. Insgesamt ist zu vermuten, dass eine Form der Wurmerkrankung in der Antike existierte, deren genaue Einordnung aber nicht mehr feststellbar ist.<sup>691</sup> In den prominenten historischen Schilderungen, in denen eine solche Erkrankung von einem Tyrannen ausgesagt wird, ist diese jedoch zumeist als Fiktion zu werten.<sup>692</sup> Gerade hier zeigt sich anschaulich die Bedeutung des Ordnungshandelns des Historikers: Je nachdem wie der Historiker das Leben der fraglichen Person und die Umstände ihres Todes darstellt, entsteht eine Schilderung medizinischer Tatsachen oder eine Darstellung einer göttlichen Strafe.

Auch nach Lukas erfreute sich das Motiv des Wurmtodes einer gewissen Beliebtheit. Neben dem Ende des Judas in der Version des Papias fand das Motiv auch Eingang in das Werk des Laktanz, der Galerius auf diese Weise zu Tode kommen lässt.<sup>693</sup> Die entsprechende Darstellung ist sehr detailfreudig und erspart den Lesern keine der zahlreichen ekelerregenden Einzelheiten.

#### 5.2.3.8 Folgen für die Gemeinde

Unmittelbar nach diesem strafenden Eingreifen Gottes wird berichtet, dass sich das Wort Gottes gemehrt habe (V.24). Dem 12. Kapitel wurde entscheidende Bedeutung im identitätsbildenden Prozess der Kirche zugesprochen,<sup>694</sup> die sich zunehmend von ihren Jerusalemer Wurzeln löst und beginnt, sich stärker an die lukanische Gegenwart anzunähern. Aus der kleinen Gruppierung im Schatten der Synagoge wird nun zunehmend eine eigenständige religiöse Gemeinschaft, die sich mit göttlicher Hilfe auch in einer Verfolgung behaupten kann. Diese erfolgt durch einen namhaften

<sup>690</sup> So auch BACKHAUS, Erfindung, 169-170.

<sup>691</sup> Vgl. AFRICA, Worms, 1-17, 15.

<sup>692</sup> Vgl. AFRICA, Worms, 15.

<sup>693</sup> Vgl. Lact. mort. pers. 33.

<sup>694</sup> Vgl. BACKHAUS, Erfindung, 173-174.

Herrscher. Daher ist die göttliche Bewahrung des Petrus so wie das Ende des Agrippa letztlich eine affirmative Bestätigung der Position der jungen Gemeinde in der Welt. Auch eine Verfolgung kann nicht verhindern, dass sich die Frohe Botschaft verbreitet und somit der göttliche Heilsplan ungehindert fortschreiten kann. Die Befreiung des Petrus wird dem Leser anschaulich und ausführlich vor Augen „gemalt“, der Strafgedanke hingegen wird sehr knapp gehalten. Am Ende des Kapitels bleibt nicht primär eine Mahnung, sondern vielmehr die Erkenntnis, dass sich das machtvolle göttliche Handeln weder von Herrschern noch von Gefängnismauern aufhalten lässt.

#### 5.2.3.9 Resümee

Unmittelbare Ursache für die Bestrafung des Agrippa ist sein Fehlverhalten hinsichtlich der Verehrung durch das Volk, dennoch bewahrt sein Tod letztlich die Gemeinde vor einer weiteren Verfolgung. Wenn auch der Kern der Schuld des Agrippa darin besteht, dass er sich als Gott verehren lässt, so sollte seine Schuld dennoch nicht zu sehr in Kategorien eingeordnet werden. Auch wenn der Straftod Lukas zufolge nicht sofort nach der Hinrichtung des Jakobus erfolgte, so bedeutet dies nicht, dass Agrippa in der lukanischen Version durch die Hinrichtung eines Apostels keine Schuld auf sich nahm. Durch den Vergleich mit Josephos ist vielmehr anzunehmen, dass die gegebene Form der Darstellung auch der Quelle geschuldet ist, die Lukas vorlag. Die Schuld des Agrippa muss sich nicht auf eine Tat beschränken. Es ist nicht auszuschließen, dass Agrippa für die Gesamtheit seiner Vergehen gestraft wird. Lukas verband diese Tradition mit der Befreiung des Petrus als Gegenbild, möglicherweise unter Ergänzung des Exodusmotivs. Die Leser des Lukas konnten in dieser Stelle das Motiv des Tyrannentodes erkennen, das ihnen aus dem literarischen Umfeld bestens vertraut war. Auch das Motiv des Wurmtoodes war geläufig, Lukas wählte jedoch eine sehr sachliche Darstellungsweise. Die Sachlichkeit sollte jedoch nicht über den Umstand hinwegtäuschen, dass Lukas, nicht zuletzt durch sein Ordnungshandeln und die Erwähnung des Engels, den Vorfall als göttliche Strafe ausweist. In jedem Fall zeigt sich, dass Lukas sein historiografisches Umfeld kannte und nutzte. Insgesamt ist zu betonen, wie kunstvoll Lukas hier das Exodusmotiv, eine Petrustradition sowie eine Quelle vom Ende des Agrippa zu einem Ganzen verwob und dabei seine Erzählabsicht, die Darstellung der Ausbreitung des Evangeliums, dem Leser anschaulich vor Augen stellt, indem Gott selbst durch sein machtvolles Handeln alle Widrigkeiten überwindet

und sich als mächtiger Lenker der Heilsgeschichte erweist. Ein weltlicher Machthaber, der sich dem nicht unterordnet, kann hier nur verlieren.

### 5.3 Straferzählungen ohne tödlichen Ausgang

#### 5.3.1 Simon der Magier (Apg 8,9-25)

Während die bisher betrachteten Texte von eingetretenen Strafen berichten, wird in Apg 8,20-22 eine Strafe angedroht, deren Eintreten Apg nicht mehr erzählt. Simon Magus ist eine schillernde Gestalt, er wurde später zum Sektenführer, Gnostiker und Widersacher des Petrus stilisiert. In der Tradition wurde Simon zum Erzketzer schlechthin sowie der Urvater der Simonie. Daher gilt es bei Simon besonders deutlich, historische Fakten, Textbefund und Wirkungsgeschichte zu trennen. Ein Blick in Letztere ist dennoch lohnenswert, da sich hier ähnliche Tendenzen wie bei Judas zeigen, was für eine Verortung der lukanischen Retributionslogik hilfreich sein wird.

##### 5.3.1.1 Literarische Verortung

Zunächst scheint Simon ein positives Beispiel für die Missionstätigkeit des Philippus zu sein. Er wird als wichtige Figur dargestellt, da man großen Respekt vor ihm zu haben scheint und denkt, in ihm göttliches Wirken zu erkennen (Apg 8,9-13). Er wird als Magier charakterisiert, der das Volk beeinflusst. Welche Formen der Magie Simon praktiziert, wird nicht erwähnt. Sein Erfolg beim Publikum scheint dabei nicht unerheblich zu sein, wie πάντες (V. 10) suggeriert. Philippus aber bringt das Volk mit seiner Botschaft auf den Weg des Evangeliums. Simon hingegen preist sich zumindest vor seiner Bekehrung als etwas Großes (V. 9). Der erfahrene Leser des lukanischen Doppelwerks kann dies bereits als negativen Charakterzug identifizieren. Das frühere Wirken des Simon bildet somit einen Kontrast zu dem des Philippus. Wenn auch das Volk zunächst von Simon beeindruckt war, so wendet es sich doch Christus zu, nachdem es die Wundertaten des Philippus gesehen hat. Die Bekehrung des Simon wird sehr knapp dargestellt, die Worte des Petrus hingegen nehmen deutlich mehr Raum und somit Gewicht ein. Auf die Verfluchung reagiert Simon erschrocken und bittet, für ihn zu beten. Er hinterlässt daher einen entsprechend zwiespältigen Eindruck.

Thomas Louis Brodie hat für diese Episode 2 Kön 5 als Vorbild vorgeschlagen, differenziert jedoch in seinem Aufsatz nur sehr unzureichend zwischen der Darstellung des Simon und dem historischen Simon.<sup>695</sup> Die Parallele bzgl. Geld und göttlicher Gnade ist nicht von der Hand zu weisen, dennoch lässt sich mangels konkreterer Verweise durch Lukas auch die Möglichkeit des Zufalls nicht ausschließen.

---

<sup>695</sup> Vgl. BRODIE, Thomas Louis: Towards Unraveling the Rhetorical Imitation of Sources in Acts: 2 Kgs 5 as One Component of Acts 8,9-40, in: Bib 67 (1986), 41-67.

### 5.3.1.2 Die Frage nach der Historizität der lukanischen Darstellung

Eine Einschätzung bzgl. der Historizität wird erschwert durch die Diskussion, ob diese Episode ursprünglich nur von Philippus handelte und nicht von Petrus.<sup>696</sup> Es ist durchaus denkbar, dass Lukas Petrus stärker profilieren wollte und daher eine Tradition von Philippus auf ihn übertrug, ebenso muss aber erwogen werden, dass Lukas diesbezüglich keine Veränderungen vornahm. Denkbar ist insbesondere auch, dass es sich um eine Tradition handelte, die nicht an den Aposteln, sondern primär an Simon interessiert war.<sup>697</sup> Sollte Lukas Petrus diese Episode nachträglich zugeschrieben haben, würde dies bedeuten, dass er das Androhen einer Strafe erneut mit der Autorität des Petrus verbindet. Dies könnte darauf schließen lassen, dass Lukas Strafe nur mit den obersten Spitzen der geistlichen Autorität assoziierte. Es könnte aber auch bedeuten, dass er die Rolle des Petrus ausbauen wollte und die Strafe dabei nur ein Mittel zum Zweck war. Im Gegenzug bedeutet dies, dass Lukas sich nicht scheute, Strafen mit den bedeutendsten Personen seines Werkes in Verbindung zu bringen und diese somit als positives und nicht als negatives Kennzeichen aufzufassen sind. Wenn auch Gott derjenige ist, dessen Hand letztlich das Wunder vollbringt, so wirkt Petrus als göttliches Sprachrohr, welches das Geschehen kommentiert. Dennoch ist nicht auszuschließen, dass Lukas keine Zuschreibung vornahm, sondern lediglich eine entsprechende Tradition vorlag. Sprachlich ist der Text als typisch lukanisch zu bewerten.<sup>698</sup>

Um die Stelle bzgl. ihrer Historizität angemessen einordnen zu können, muss auch die Tradition außerhalb der Apg berücksichtigt werden. Die lukanische Erzählung von Simon hatte eine breite Wirkungsgeschichte,<sup>699</sup> die Simon unter anderem zum ersten Ketzer und somit zum Ketzer schlechthin werden ließ und nach ihm die schwere Sünde des Ämterkaufes benannte. Haenchen suchte Simon in die Nähe der Gnosis<sup>700</sup> zu rücken, insbesondere nahm er eine vorchristliche Gnosis an, deren Vertreter Simon

---

<sup>696</sup> So etwa HAENCHEN, Apostelgeschichte, 298; ablehnend hingegen DERRETT, John Duncan M.: Simon Magus (Acts 8,9-24), in: ZNW 73 (1982), 52-68, 53; ebenso KOCH, Dietrich-Alex: Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht. Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion in Act 8,5-25, in: ZNW 77 (1986), 64-82, 67-75, der davon ausgeht, dass dieser Bericht aus mehreren Einzelüberlieferungen entstand. Weiser verweist darauf, dass Lukas die Mission des Philippus vorgelegen haben müsse, da sein Missionsbegriff stärker auf die Apostel ausgerichtet war vgl. WEISER, Apostelgeschichte 1,199.

<sup>697</sup> Vgl. BARRETT, Acts I, 396.

<sup>698</sup> Vgl. WEISER, Apostelgeschichte 1, 199-201.

<sup>699</sup> Eine knappe Einführung in die Wirkungsgeschichte bietet CASEY, Robert, P.: Simon Magus, in: Foakes-Jackson, Frederick J./Lake, Kirsopp (Hg.): The Acts of the Apostles. Additional Notes to the Commentary, London 1933 (The Beginnings of Christianity 1,5), 151-163.

<sup>700</sup> Zur Einführung in den Begriff der Gnosis und seine Problematik empfiehlt sich HAAR, Stephen: Simon Magus: The First Gnostic?, Berlin, New York 2003 (BZNW 119), 228-244.

gewesen sei.<sup>701</sup> Auch Gerd Lüdemann sprach sich für frühe gnostische Elemente aus.<sup>702</sup> Dies wurde aber bereits nachhaltig zurückgewiesen.<sup>703</sup> Die genaue Entstehung der sog. simonianischen Gnosis ist stark umstritten und kann hier nicht im Detail diskutiert werden. Denkbar wäre insbesondere auch eine gnostische Umdeutung des Simon.<sup>704</sup> Über das Christentum in Samaria ist zu wenig bekannt, als dass sich hieraus stichhaltige Argumente ableiten ließen.<sup>705</sup> Die nächste Erwähnung der Gestalt des Simon nach Apg findet sich bei Justin, der bereits von der Verehrung des Simon als Gott berichtet und eine Gefährtin namens Helena erwähnt, die er als ehemalige Prostituierte bezeichnet.<sup>706</sup> Die Darstellung des Justin bringt Simon jedoch nicht in die Nähe des Christentums. Ob sich in der Darstellung des Justin gnostische Elemente erkennen lassen, ist umstritten.<sup>707</sup> Ferner wird Simon bei Irenäus von Lyon erwähnt, der ihm unterstellt, er habe den Heiligen Geist als Zaubermacht missverstanden und ihn daher zu erwerben versucht.<sup>708</sup> Irenäus beschreibt in *Adversus haereses* auch die Lehre der von Simon abstammenden Bewegung, in der Simon zum Erlöser wurde (adv. haer. 1.23).<sup>709</sup> Er bezeichnet Simon als Urheber der Gnosis.<sup>710</sup> Eine ähnliche, ausführlichere, Abhandlung der

<sup>701</sup> Vgl. HAENCHEN, Ernst: Gab es eine vorchristliche Gnosis ?, in: ZThK 49 (1952), 316-349; repr. in: Ders.: Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze 1, Tübingen 1965, 265-298.

<sup>702</sup> Vgl. LÜDEMANN, Gerd: Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, Göttingen 1975 (GTA 1), 55-81; LÜDEMANN, Gerd: The Acts of the Apostles and the Beginnings of Simonian Gnosis, in: NTS 33 (1987), 420-426; LÜDEMANN, Gerd: Studien zur Gnosis, Frankfurt, Berlin u. a. 1999 (ARGU 9), 7-20.

<sup>703</sup> Vgl. BEYSCHLAG, Karlmann: Zur Simon-Magus-Frage, in: ZThK 68 (1971), 395-426, 410-424; jedoch wurde auch der Ansatz von Beyschlag kritisiert durch RUDOLPH, Kurt: Simon - Magus oder Gnosticus?, in: ThR 42 (1977), 279-359; gegen gnostische Elemente in dieser Textstelle wendet sich auch KLAUCK vgl. KLAUCK, Hans-Josef: Simon Petrus und Simon Magus: Ihr Zweikampf in den Pseudoclementinen, in: Ders.: Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum, Tübingen 2008, 229-266, 231, auch Barrett sieht keine gnostischen Züge gegeben vgl. BARRETT, Acts I, 397.

<sup>704</sup> Vorgeschlagen von Theißen, der diese in den Jahren 66-74 ansetzt vgl. THEISSEN, Gerd: Simon Magus - die Entwicklung seines Bildes vom Charismatiker zum gnostischen Erlöser. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Gnosis, in: v. Dobbeler, A./Erlemann, K./Heiligenthal, R. (Hg.): Religionsgeschichte des Neuen Testaments, FS Klaus Berger, Tübingen 2000, 407-432, 429.

<sup>705</sup> Einen Einblick in die Forschung bieten PUMMER, Reinhard: New Evidence for Samaritan Christianity?, in: CBQ 41 (1979), 98-117, sowie SCOBIE, Charles H. H.: The Origin and Development of Samaritan Christianity, in: NTS 19 (1973), 401-409.

<sup>706</sup> Vgl. Iust. Mart. apol. 1 26,2-3; 56; Iust. Mart. dial. 120; zur Gestalt der Helena/Ennoia vgl. LÜDEMANN, Untersuchungen, 55-81, BEYSCHLAG, Karlmann: Simon Magus und die christliche Gnosis, Tübingen 1974 (WUNT 16), 133-159; kritisch zu den Ansätzen von Lüdemann und Beyschlag empfiehlt sich RUDOLPH, Simon, 328-351.

<sup>707</sup> Für gnostische Elemente ist Lüdemann vgl. LÜDEMANN, Studien, 7-13, gegen solche hingegen van Unnik vgl. van UNNIK, Willem Cornelis: Die Apostelgeschichte und die Häresien, in: ZNW 58 (1967), 240-246, 242, erneut veröff. in: Ders.: Sparsa Collecta I, Leiden 1973 (NTS 29), 402-409.

<sup>708</sup> Vgl. Iren. adv. haer. 1.23.

<sup>709</sup> Hier ist die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass Irenäus Justin als Quelle benutzte, möglicherweise auch verschollene Schriften vgl. hierzu, BEYSCHLAG, Simon, 13-18; solche Rekonstruktionen sind jedoch schwierig und mit Vorsicht zu behandeln, wie Bergmeier betont, vgl. BERGMIEIER, Roland: Die Gestalt des Simon Magus in Act 8 und in der simonianischen Gnosis - Aporien einer Gesamtdeutung, in: ZNW 77 (1986), 267-275, 269. 271.

<sup>710</sup> Vgl. Iren. adv. haer. 1, 23.4.

simonianischen Lehre findet sich bei Hippolyt.<sup>711</sup> Zumeist wird angenommen, dass der Entwicklungsprozess vom lukanischen Doppelwerk bis zu den Belegen bei Justin nicht mehr rekonstruiert werden kann.<sup>712</sup> Später entstand auch eine Art Zeuskult, indem Simon als Gott Zeus verehrt wurde.<sup>713</sup> In den Petrusakten wird seine Rolle von der einer kleinen Nebenfigur zu der Gestalt eines großen Widersachers erweitert (s.u.). Hier finden sich jedoch keine gnostischen Züge.<sup>714</sup> Ein ähnlicher Verdunkelungsprozess wie bei Judas setzte auch bei Simon ein. Dieser vollzog sich relativ zügig, von der zwar negativen Darstellung der Apg bis hin zum Erzketzer vergingen keine 100 Jahre: Bereits Irenäus schreibt explizit, Simon sei als Gott verehrt worden, von ihm würden alle Sekten, insbesondere die Gnosis, abstammen.<sup>715</sup> Hierbei gilt es, stets zu entscheiden, was auf den historischen Simon zurückgeführt werden kann, was für das lukanische Doppelwerk anzunehmen ist und was sich aus der literarischen Gestalt des Simon entwickelte.

In der in V. 10 gebrauchten Formulierung ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη wurde ein Hinweis auf einen gnostischen Hintergrund Simons gesehen: Karlmann Beyschlag sieht hierin die Qualifikation Simons zu einem θεῖος ἀνὴρ.<sup>716</sup> Haenchen dagegen meint, aus der Verwendung des Begriffes in späteren Quellen folgern zu können, dass Simon Gnostiker gewesen sein müsse.<sup>717</sup> Im gnostischen Bereich wurde Simon später als ἡ ἀνωτάτη δύναμις bezeichnet, dies ist jedoch von der Formulierung in Apg zu trennen, da ein Zusammenhang zur erst später einsetzenden Vergöttlichung Simons besteht.<sup>718</sup> Theißen sieht eine göttliche Verehrung des Simon in der Quelle des Lukas gegeben, bezweifelt aber, dass Lukas den Titel als Apotheose verstand, da er sich andernfalls entsprechend mit ihm auseinandergesetzt hätte.<sup>719</sup> Es ist denkbar, dass Simon bereits zur Zeit des Lukas als Gott verehrt wurde. Ebenso ist es jedoch gut möglich, dass dies nicht der Fall war bzw. Lukas noch kein entsprechendes Material vorlag. Hätte Lukas den Titel als problematisch empfunden, so hätte er ihn weglassen können, da auch ohne diesen eine verständliche Erzählung übrigbliebe. Bei diesem Titel (wenn wir es tatsächlich mit einem solchen zu tun haben sollten) handelt es sich jedoch

<sup>711</sup> Vgl. Hippol. haer. 6.17-19.

<sup>712</sup> So etwa LÜDEMANN, Untersuchungen, 100.

<sup>713</sup> Vgl. LÜDEMANN, Untersuchungen, 49-54; einen, wenn auch nicht in allen Punkten stützenden, Überblick über die einzelnen Quellen zu Simon, ihren Gehalt und ihre Bewertung bietet BEYSCHLAG, Simon, 7-78.

<sup>714</sup> Vgl. KLAUCK, Hans-Josef: Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung, Stuttgart 2005, 122-123.

<sup>715</sup> Vgl. Iren. adv. haer. 1, 23 zur inhaltlichen Einführung in diese vgl. BEYSCHLAG, Simon, 164-210.

<sup>716</sup> Vgl. BEYSCHLAG, Simon, 122-123, so auch ROLOFF, Apostelgeschichte, 134.

<sup>717</sup> Vgl. HAENCHEN, Gnosis, 345.

<sup>718</sup> Vgl. BEYSCHLAG, Simon, 123-124.

<sup>719</sup> Vgl. THEISSEN, Simon, 413.



um eine Einschätzung durch das Volk, nicht um eine explizite Selbstaussage des Simon. Sie wird vor der Bekehrung des Simon berichtet und nach dessen Taufe nicht mehr erwähnt. Petrus sagt zwar, dass das Herz des Simon vor Gott nicht recht sei, dafür genügt jedoch der Versuch, das Verleihen des Geistes mit Geld zu erwerben. Die Formulierung „große Kraft“ ist zu allgemein, um mit Sicherheit als Titel oder terminus technicus identifiziert und somit bewertet werden zu können. Entscheidend wären hier die lukanischen Leser: Es ist nicht auszuschließen, dass diesen aus ihrem Umfeld Legenden von Simon oder ein solcher Begriff bekannt gewesen sein könnten. Dies würde ein Verständnis der Stelle dementsprechend beeinflussen. Das lukanische Doppelwerk bietet auch ansonsten keine eindeutigen Identifikationsmöglichkeiten oder Belege für ein gnostisches Umfeld. Theologische Vorwürfe werden nicht erhoben,<sup>720</sup> Simon wird primär die „Simonie“ zu Last gelegt.<sup>721</sup>

Es ist möglich, dass Simon nach den von Lukas berichteten Vorfällen als Gott verehrt wurde. In der Erzählung des Lukas handelt es sich allenfalls um einen Zustand vor seiner Bekehrung und somit nicht um das Vergehen, das zu der Reaktion des Petrus führte. Selbst wenn Lukas eine anschließende Vergöttlichung des Simon vorgelegen haben sollte, so macht er diese nicht zur Sinnspitze seiner Erzählung. Eine Auseinandersetzung in einer wie auch immer gearteten Form wäre aber um des Lesers willen zu erwarten.

Hätte Lukas die Gnosis in seinem Werk bekämpfen wollen, so wäre diese Stelle dafür der geeignete Anlass gewesen. Wie van Unnik jedoch zu Recht betont, ist der Kern des Vorwurfes der Versuch, die göttliche Gabe zu erwerben, nicht eine Auseinandersetzung wegen theologischer Lehrfragen.<sup>722</sup> Versuche, Simon in Apg als Gnostiker oder als Anführer einer, wie auch immer gearteten, Bewegung zu identifizieren, sind somit zu unsicher, als dass sie zu unterstützen wären.<sup>723</sup>

Theißen erwägt ferner, dass Lukas impliziert haben könnte, Simon sei ein Samaritaner gewesen.<sup>724</sup> Geografisch gesehen ist dies möglich, da jedoch keinerlei theologische Aussagen thematisiert werden, kann man hier nur spekulieren. Inhaltliche Argumente bietet der Texte keine, eine positive Antwort würde Simon in den Augen jüdischer Leser noch suspekter machen.

---

<sup>720</sup> So auch BARRETT, Acts I, 397.

<sup>721</sup> So auch van UNNIK, Apostelgeschichte, 242.

<sup>722</sup> Vgl. van UNNIK, Apostelgeschichte, 241-242.

<sup>723</sup> So auch KLAUCK, Hans-Josef: Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas, Stuttgart 1996 (SBS 167), 28, van UNNIK, Apostelgeschichte, 240-246; Barrett wendet sich ebenfalls gegen das Hineininterpretieren einer gnostischen Dimension vgl. BARRETT, Acts I, 406.

<sup>724</sup> Vgl. THEISSEN, Simon, 417-424.

Die Frage nach der Historizität lässt sich daher nur schwer mit einem knappen Urteil bewerten, vielmehr muss wie gezeigt, jeder Einzelaspekt für sich bewertet werden.

### 5.3.1.3 Simon als Magier

Die erste Eigenschaft, mit der Simon charakterisiert wird, ist μαγεύων. Da Magie in mehreren der zu analysierenden Episoden eine Rolle spielt, sei an dieser Stelle kurz erläutert, was zur Zeit des Hellenismus unter Magie verstanden wurde und wie sich Lukas hier positioniert, da dies für die Frage nach der Schuld des Simon unerlässlich ist: Das Phänomen der Magie war im Umfeld der Apostelgeschichte weit verbreitet, teilweise war dieser Bereich auch mit Verboten belegt.<sup>725</sup>

Bereits eine Definition des Begriffes Magie gestaltet sich sehr schwierig.<sup>726</sup> Ein wesentlicher Bestandteil antiker Magie war - neben wie auch immer gearteten - „Wundern“ die Sterndeutung und andere Formen des Wahrsagens.<sup>727</sup> Es ist daher unsicher, ob Simon der Vorstellung des Lukas nach heilte, wahrsagte oder auch beides. Magie darf nicht als ein von Religion völlig unabhängiger und getrennter Bereich verstanden werden,<sup>728</sup> die Grenze zum Christentum mag dabei durchaus fließend gewesen sein.<sup>729</sup> Der in Apg 8,9 verwendete Begriff μαγεύων kann einen pejorativen Beigeschmack haben,<sup>730</sup> dies ist jedoch nicht zwangsläufig so.<sup>731</sup> Auch in Mt 2,1 wird dieser Begriff im positiven Sinn verwendet. Philon und Plinius der Ältere etwa hatten ein differenziertes Verständnis von Magie und unterschieden zwischen weisen Magiern und Scharlatanen.<sup>732</sup> Jesus selbst wird im Lukasevangelium der Magie bezichtigt, wobei

---

<sup>725</sup> Eine Einführung in die Thematik der Magie im hellenistisch-römischen Raum bietet GARRETT, Demise, 11-36.

<sup>726</sup> Vgl. KLAUCK, Hans-Josef: Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, Stuttgart 1995 (KStTh 9), 174-175; eine erste Einführung in die Thematik mit historischem Überblick bis in die Gegenwart bietet DAXELMÜLLER, Christoph: Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie, Zürich 1993, 46-88; eine sehr kompetente Einführung in die Problematik des Begriffes findet sich bei DICKIE, Matthew W.: Magic and Magicians in the Greco-Roman World, London, New York 2001, 18-46; kritische Überlegungen zum Begriff bietet auch REIMER, Andy M.: Miracle and Magic: A Study in the Acts of the Apostles and the Life of Apollonius of Tyana, London 2002 (JSNT.S 235), 1-46; eine gute Einführung in das breite Feld der Magie mit zahlreichen Quellen bietet LUCK, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1990, 1-170.

<sup>727</sup> Vgl. zur Einführung in das antike Wahrsagen: LUCK, Magie, 383-442.

<sup>728</sup> Vgl. AUNE, David E.: Magic in Early Christianity, in: Temporini, Hildegard/Haase, Wolfgang (Hg.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2,23,2, Berlin, New York 1980, 1507-1557, 1511-1516.

<sup>729</sup> Vgl. NOCK, Arthur Darby: Paul and the Magus, in: Foakes-Jackson, Frederick J., Lake, Kirsopp (Hg.): The Acts of the Apostles 5, London 1933 (The Beginnings of Christianity 1,5), 164-188; erneut veröffentlicht in: Zeph, Stewart: Essays on Religion and the Ancient World, Oxford 1972, 308-330.

<sup>730</sup> Vgl. KLAUCK, Magie, 61.

<sup>731</sup> Vgl. HEININGER, Bernhard: Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte, in: Becker, Eve-Marie/Pilhofer, Peter (Hg.): Biographie und Persönlichkeit des Paulus, Tübingen 2005 (WUNT 187), 271-291.

<sup>732</sup> Philon hält Magie für unvereinbar mit dem göttlichen Bereich (Phil. vit. Mos. 1, 277), unterscheidet jedoch deutlich zwischen weisen Magiern und Scharlatanen (Phil. Leg. Spec. 3, 100-101). Skeptischer ist

es sich offensichtlich um einen Vorwurf, nicht um ein positives Attribut handelt: Ihm wurde vorgeworfen, er treibe durch den Beelzebul Dämonen aus (Lk 11,15.18-19). Gegenstand des Vorwurfs scheint, wie auch bei den Söhnen des Skevas, nicht der Exorzismus an sich zu sein, sondern das fragliche Mittel. Dennoch finden sich keine ernstzunehmenden Belege, die die These stützen, Jesus wäre häufig und vehement der Magie bezichtigt worden, wohl aber einzelne polemische Spuren.<sup>733</sup>

Keine der in Apg mit Magie in Zusammenhang gebrachten Gestalten ist positiv besetzt. Gerade die Bücherverbrennung in Ephesus setzt eine negative Haltung zur Magie voraus. Während Simon am Ende von Petrus verflucht wird, wird Elymas vor den Augen des Lesers mit einem Gottesurteil belegt, und auch die Söhne des Skevas werden am Ende bloßgestellt. Die Konsequenzen der Vorfälle hingegen sind dem Christentum zuträglich: Durch die Bestrafung des Elymas kann der Statthalter Sergius Paulus bekehrt werden, zwar werden keine nennenswerten Auswirkungen der Simonepisode auf die Gemeinde berichtet, die Flucht der Söhne des Skevas jedoch löst eine große Verbrennung magischer Bücher aus, da sich viele von der Magie abwenden. Magie ist jedoch zumeist nicht der zentrale Vorwurf. Simon wird nicht sein einstiges Wundertun, sondern der Versuch, sich den Hl. Geist zu erkaufen, vorgeworfen (V. 20). Elymas wird bezichtigt, sich dem Evangelium in den Weg gestellt zu haben, ob Magie dabei Mittel zum Zweck gewesen sein mag, wird nicht erläutert (siehe Kap. 5.6). Bei den Söhnen des Skevas spielt die Frage nach der von Gott verliehenen Vollmacht eine Rolle (siehe Kap. 5.7). In Apg 16,11-40 wird von einer Magd berichtet, die von einem Wahrsagegeist befallen war, hier wird das Phänomen des Wahrsagens nicht hinterfragt oder kritisiert. Paulus scheint sich vielmehr (hier zeigt sich wie auch bei Elymas und den Söhnen des Skevas ein komödiantischer Unterton) durch das ständige Geschrei der Frau, die ihnen folgt und Zeugnis dafür ablegt, dass es sich um Männer Gottes handle, gestört zu fühlen. Der Herr der Sklavin verfolgt später Paulus und Silas, da ihm durch das Austreiben des Wahrsagegeistes der Gewinn entgeht. Magie an sich ist jedoch auch hier nicht der zentrale Aspekt der Erzählung. Die Frage, ob denn die jeweiligen magischen Handlungen „funktionierten“, wird lediglich im Falle der Erzählung der Söhne des Skevas aufgeworfen. Simon scheint in der Vorstellung des Lukas durchaus Wunder gewirkt zu haben, auch der Wahrsagegeist scheint nicht völlig ineffektiv gewesen zu sein, da mit ihm offensichtlich beträchtlicher Gewinn gemacht wurde.

---

die Haltung des Plinius, der Magie tendenziell zwar verabscheut (Plin. nat. 26.9, 29.20; 30.5f.), gerade im Bereich der Gifte und Heilmittel erkennt er jedoch sehr wohl wirksame Elemente an (Plin. nat. 30.6).

<sup>733</sup> KLAUCK, Umwelt, 171-172; für ein Verständnis Jesu als Magier plädiert hingegen AUNE, Magic, 1539.

Andy M. Reimer hat versucht, sich dem lukanischen Magieverständnis durch einen Vergleich, wie Magier und Wundertäter bei Lukas und in der Vita des Apollonius von Tyana des Philostrat unterschieden werden, anzunähern und identifiziert dabei einige entscheidende Kennzeichen:<sup>734</sup> Legitime Wundertäter leben, im Unterschied zu Magiern, am Rande der Gesellschaft, haben keinen Ehrgeiz oder das Bedürfnis im Mittelpunkt zu stehen, werden durch Kult oder Obrigkeit in irgendeiner Weise legitimiert, spielen ihre eigene Macht eher herunter und wollen keinen Reichtum. Reimers Arbeiten reichen, wie Reimer selbst betont,<sup>735</sup> für eine allgemeine Einschätzung des hellenistischen Umfeldes nicht aus, da lediglich eine einzige Vergleichsquelle genannt wird. Dennoch mag seine Grundtendenz, was das lukanische Magieverständnis angeht, zutreffend sein.

Insgesamt ist sich daher festhalten, dass Magie aus der Sicht des Lukas nicht positiv bewertet wurde. Aus den spärlichen Informationen lässt sich jedoch keine differenzierte lukanische Sichtweise eruieren. Insbesondere eine Differenzierung zwischen den einzelnen Formen der Magie und ob alle diese Formen gleich zu bewerten sind, lässt sich nicht erkennen. Magie scheint ein selbstverständlicher Teil der lukanischen Umwelt zu sein, positive Aspekte werden keine genannt. Dennoch sollte man Magie nicht als Aberglauben und Betrug der übelsten Sorte einordnen, da in diesem Fall unverständlich bliebe, weshalb Lukas in keinem der Fälle schlimmere Strafen fingierte. In einigen Fällen werden für ein Vergehen in Zusammenhang mit Magie Strafen verhängt, jedoch keine tödlichen. Ein Grund für Letzteres wird in den fraglichen Stellen nicht ersichtlich. Da für alle Vorfälle historische Vorlagen denkbar sind, muss auch in Erwägung gezogen werden, dass sich der Grund für die milderen Strafen auch in den Quellen des Lukas finden könnte. Auch ist im Falle des Simon eine Verzerrung durch polemischen Unterton nicht auszuschließen, da Lukas ihn als Gegner des Philippus und des Petrus porträtieren musste.<sup>736</sup> Festzuhalten bleibt somit, dass Magie bei Lukas zwar nicht positiv besetzt ist, aber auch nicht zu den schlimmsten Sünden zählt. Es würde zu weit gehen, die magischen Handlungen des Simon positiv zu verstehen, wie Stephen Haar vorschlägt.<sup>737</sup> Dennoch sollte nicht das Bild des Volksverführers aus den Petrusakten (s.u.) in die Apostelgeschichte projiziert werden.

---

<sup>734</sup> Zum Ansatz von Reimer vgl. REIMER, *Miracle*, 47-252.

<sup>735</sup> Vgl. REIMER, *Miracle*, 250-252.

<sup>736</sup> Vorgeschlagen von HEINTZ, Florent: Simon «le magicien». *Actes 8,5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'Antique*, Paris 1997 (CRB 39), 55-69.102-142.

<sup>737</sup> Der Ansatz von Haar basiert auf einer einseitigen, sehr freien Interpretation der fraglichen Texte über Simon in und außerhalb von Apg, bei der er negative Äußerungen zumeist ignoriert vgl. HAAR, Simon, 33-70.83-227.

#### 5.3.1.4 Die Schuld des Simon

Als Begründung für das Verhalten des Simon wurde einerseits angeführt, dass er sich nicht bekehrte, sondern versuchte, sich in synkretistischer Weise christliche Glaubensinhalte anzueignen.<sup>738</sup> Andererseits wurde auch der Vorschlag vorgebracht, der Glaube des Simon sei schlicht noch nicht ausreichend gewesen, als dass Simon alles erkannt bzw. korrekt verstanden hätte.<sup>739</sup> Dass Lukas mit dieser Episode Rückfälligkeit unter seinen Gemeindemitgliedern bekämpfen wollte, ist möglich, aber nicht zwingend notwendig, um den Bericht der Episode zu begründen.<sup>740</sup> Durchaus denkbar scheint der Ansatz von Barrett zu sein: Dieser schlägt vor, das Verhalten des Simon lasse schließen, dass er sein kommerzielles Verständnis des Heiligen Geistes ausnutzen und später für seine Dienste durch den Heiligen Geist Geld verlangen würde.<sup>741</sup> Hinsichtlich der lukanischen Haltung zu Geld und Besitz und insbesondere vor dem Hintergrund, dass es sich um eine göttliche Gnade handelt, wäre dies offensichtlich ein ernstzunehmendes Vergehen und würde sich gut in diese Textstelle einfügen, nicht zuletzt im Hinblick auf das vermutlich kommerzielle Unternehmen der Söhne des Skevas. Auch bei der wahrsagenden Magd in Apg 16 und dem Aufruhr in der Silberschmiede (Apg 19,21-40) zeigt sich der Unterschied zwischen dem christlichen Austeilen der göttlichen Gnade und kommerziellen Konkurrenten.<sup>742</sup> Wie Polhill hervorhebt, würde dies bedeuten, dass - wie auch bei Judas sowie Hananias und Saphira - Gier eine Rolle gespielt hätte.<sup>743</sup> Vorschläge, Simon hätte durch die Macht über den Heiligen Geist sein Betätigungsfeld ausweiten oder gar seine eigene Schule gründen können,<sup>744</sup> müssen spekulativ bleiben, da der Text hierzu keine Hinweise gibt.

Pervo ergänzte hier den Gedanken, der wesentliche Unterschied zwischen Philippus/Petrus und Simon sei, während die Apostel Gott verkündigten, würde Simon primär seine eigene Person in den Mittelpunkt rücken.<sup>745</sup> Johnson sieht ferner einen Bezug zum Ende des Judas: Als das fragliche Geschenk Gottes, das Simon zu erwerben suche, müsse die apostolische Autorität verstanden werden, daher erkläre Petrus dem

---

<sup>738</sup> Vgl. KLEIN, Günter: Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik, in: ZThK 64 (1967), 40-82, 70-75.

<sup>739</sup> So etwa KLAUCK, Magie, 29.

<sup>740</sup> Vgl. KLAUCK, Magie, 35.

<sup>741</sup> Vgl. BARRETT, Charles Kingsley: Light on the Holy Spirit from Simon Magus (Acts 8,4-25), in: Kremer, Jacob: Les Actes des Apôtres. Traditions, redactions, théologie, Gembloux, Leuven 1979 (BETHL 48), 281-295, 288.

<sup>742</sup> So auch BARRETT, Light, 290.

<sup>743</sup> Vgl. POLHILL, Acts, 219.

<sup>744</sup> Vgl. DERRETT, Simon, 55.

<sup>745</sup> Vgl. PERVO, Acts, 206.

Simon, dass er – wie Judas - keinen Anteil an diesem κληρος habe.<sup>746</sup> Wolfgang Dietrich verweist darauf, dass die Tat des Simon auf Unwissen bzw. Missverständnis beruht und deshalb nicht mit derselben Härte bestraft wird wie die Tat des Hananias, der bewusst einen Betrug beging.<sup>747</sup> Wie Pervo zu Recht bemerkt, wird Simon weder als falscher Prophet noch als Gotteslästerer charakterisiert.<sup>748</sup>

Klauck hat vorgeschlagen, dass Petrus zu Beginn seines Wirkens, wie auch später Paulus durch Elymas, mit den dunklen Mächten konfrontiert wird, und sieht darin eine Anspielung auf die Versuchung Jesu.<sup>749</sup> Wenn auch der Begriff Magie allein nicht ausreichen mag, um Simon von vornherein negativ zu klassifizieren, so zeigt doch der Hinweis, Simon habe das Volk dazu gebracht, ihn für etwas Großes oder gar Göttliches zu halten, unmissverständlich, dass Magie hier nicht positiv zu verstehen ist. Folgt man der Einschätzung Reimers, so zeichnet sich Simon gerade durch Eigenschaften aus, die Petrus und Paulus von sich wiesen: Statt eines Verzichts auf Reichtum denkt er kommerziell, er steht im Mittelpunkt der Gesellschaft und somit der Aufmerksamkeit und zeigt keinerlei Anzeichen von Demut oder Bescheidenheit. Es bleibt zu wiederholen, dass die Sinnspitze der Schuld des Simon nicht die Magie oder ein Hinweis auf gnostische Elemente, sondern die „Simonie“ ist.

Wenn es auch zu weit gehen würde, Magie direkt in die Nähe des Teufels zu rücken<sup>750</sup> und die Mission und die dabei vollbrachten Heilungswunder und Exorzismen als Kampf zwischen Gott und dem Bösen aufzufassen, so muss man dennoch bedenken, dass der Vorwurf an Jesus, er treibe den Teufel mit dem Beelzebul aus, zeigt, dass die entsprechenden Kräfte, die von Gott kommen, entsprechend missverständlich interpretiert werden können. Garrett sucht hier Simon als falschen Propheten zu verstehen, der sich diese Kräfte anzueignen sucht, um sich gewissermaßen als Gott verehren zu lassen.<sup>751</sup> Eine Intention, sich als Gott verehren zu lassen, wird im Text nicht angedeutet, es ist daher bedenklich, Elemente aus der späteren Tradition in Apg zurückzuprojizieren. Wenn Simon auch zunächst augenscheinlich mit diesen Kräften hantiert, so scheint er sich dennoch zu bekehren. Sein Versuch, die apostolischen Vollmachten zu erwerben, scheint jedoch wieder auf ein verdorbenes Gottesbild zu verweisen: Simon möchte über die scheinbar magische Kraft verfügen können, Wunder

---

<sup>746</sup> Vgl. JOHNSON, Function, 215-216; JOHNSON, Acts, 149.

<sup>747</sup> Vgl. DIETRICH, Wolfgang: Das Petrusbild der lukanischen Schriften, Stuttgart 1972 (BWANT V,14), 255.

<sup>748</sup> Vgl. PERVO, Acts, 209.

<sup>749</sup> Vgl. KLAUCK, Magie, 68.

<sup>750</sup> So etwa GARRETT, Demise, 67.

<sup>751</sup> Vgl. GARRETT, Demise, 68.

zu wirken, ohne dabei verstanden zu haben, dass letztlich Gott selbst handelt, der Wundertäter ist nicht ein kompetenter Magier, sondern ein Werkzeug des Herrn.<sup>752</sup>

Mit Hinblick auf die späteren Ereignisse ist noch zu klären, ob die Bekehrung des Simon tatsächlich religiöser Natur war oder ob sie nur zum Schein aus strategischen Gründen erfolgte: Es wäre jedoch nicht die erste Stelle, an der Lukas über ein Fehlverhalten von Gemeindemitgliedern berichtet. Der Text gibt keinen Hinweis darauf, dass Simons Bekehrung nur oberflächlich gewesen wäre.<sup>753</sup> Ob Simon den Hl. Geist empfing, wird nicht explizit ausgesagt, es ist nicht völlig auszuschließen. Schon die Episode von Hananias und Saphira zeigt, dass auch im Herzen der Gemeinde schwere Sünden begangen werden können, die Frage nach der Judaskommunion weist in eine ähnliche Richtung (vgl. Kap. 5.2.3.2). Wie bei Hananias, so wird auch hier auf das Herz des Simon verwiesen, es wird zwar nicht, wie bei Hananias, gesagt, er habe den Teufel hineingelassen (Apg 5,3), dennoch sei sein Herz nicht recht vor Gott (V. 21). Patrick Fabien hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff für die Bekehrung des Simon (πιστεύω) mit dem für die Bekehrung des Volkes übereinstimmt.<sup>754</sup> Es ist daher nicht nötig, anzunehmen, dass Simon sich nur oberflächlich oder zum Schein bekehrte. Seine Gottesvorstellung bzw. sein Wissen über den Hl. Geist scheint zwar verzerrt zu sein, dies war jedoch auch bei Hananias der Fall, der als vollwertiges Gemeindemitglied dargestellt wurde. Da Lukas selbst sagt, dass Simon glaubte (V. 13), besteht kein Grund, an dieser Tatsache zu zweifeln und Simons Bekehrung nur als Scheinbekehrung zu verstehen. Hätte Lukas eine solche Aussage intendiert, hätte er sie deutlicher und weniger missverständlich ausdrücken können. Gleiches gilt für die These, Kern der Episode sei es, die Überlegenheit der christlichen Wunder zu demonstrieren.<sup>755</sup> Ein solcher Nebenzug ist nicht grundsätzlich auszuschließen, eine explizite Anspielung auf das Motiv des Magierwettstreits ist jedoch noch nicht zu erkennen. Hier hätte Lukas zu einer deutlicheren Profilierung greifen können, zumal die Wunder des Simon nicht näher spezifiziert werden. Auch wird Simon nicht deutlich und umfassend als Kontrahent dargestellt, da sofort seine Bekehrung berichtet wird.

---

<sup>752</sup> Auf diese Problematik verweist auch GARRETT, Demise, 67.

<sup>753</sup> Vgl. HAAR, Simon, 180; PERVO, Acts, 210; BARRETT, Acts I, 409; POLHILL, Acts, 220, WEISER, Apostelgeschichte 1, 204; skeptischer dagegen PESCH, Apostelgeschichte 1, 271; ROLOFF, Apostelgeschichte, 135-136; Zweifel an einer Bekehrung des Simon äußert HAENCHEN, Ernst: Simon Magus in der Apostelgeschichte, in: Tröger, Karl-Wolfgang (Hg.): Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh 1973, 267-279, 273-279.

<sup>754</sup> FABIEN, Patrick: La conversion de Simon le magicien (Ac 8,4-25), in: Bib. 91,2 (2010), 210-240, 217-218.

<sup>755</sup> Vgl. SCHNEIDER, Apostelgeschichte 1, 485.

### 5.3.1.5 Das offene Ende

Hinsichtlich der Frage ob Simons Reue aufrichtig ist sowie ob und auf welche Weise Simon schließlich eine Strafe ereilt, schweigt Lukas. Das Ende dieser Episode wirkt merkwürdig offen, dennoch ist ein solches Ende für Apg nicht untypisch, der Tod des Petrus oder Paulus wird nicht berichtet, auch die anderen Apostel werden ab einem gewissen Zeitpunkt nicht mehr erwähnt. Für das Ende des Simon existieren diverse spätere Variationen, die dem offenen Ende von Apg ein unrühmliches Ende entgegensetzen: In den Petrusakten (ActPetr 32) stürzt Simon bei einem Flugversuch ab, nachdem Petrus Gott um ein Eingreifen gebeten hatte. Er stirbt zwar nicht sofort, jedoch bald darauf an den Folgen seiner Verletzungen. Hippolyt zufolge hat Simon sich lebendig begraben lassen: Hippolyt kennt bereits eine ausführlich entfaltete Lehre des Simon<sup>756</sup> und berichtet, dass dieser sich, als er sein Ende nahen fühlte, von seinen Schülern bei lebendigem Leibe habe begraben lassen, dabei aber seine Auferstehung nach drei Tagen angekündigt habe, die bis heute aussteht.<sup>757</sup>

Die Gründe für ein solch offenes Ende der Simonerzählung bei Lukas können sehr verschieden sein: Zunächst ist denkbar, dass Lukas schlicht nicht mehr Quellenmaterial mit den entsprechenden Informationen zur Verfügung stand und er sich nicht zu fingieren wagte. Nicht allzu lange Zeit später wurden jedoch entsprechende Erzählungen geschaffen. Eine eventuelle Aktivität einer simonianischen Gruppierung könnte eine solche Tendenz verstärkt haben. Allerdings ist Lukas auch an anderer Stelle mit Fiktion zurückhaltend, das zeigt sich insbesondere am Ende des Judas, welches nur sehr knapp berichtet wird - ohne dramatische Ausgestaltung. Lukas nutzte hier eine offensichtliche Gelegenheit, den Lesern im dramatischen Episodenstil eine Lektion zu erteilen, nicht. Daher wäre es plausibel, dass er an dieser Stelle schlicht nicht fingieren wollte. Klein hat vorgeschlagen, das Schweigen des Lukas dahingehend zu interpretieren, dass er bewusst keine Antwort auf diese Frage geben wollte, sondern dies offen ließ.<sup>758</sup> Vielleicht wagte er nicht, selbst zu entscheiden, welches Ende dem Simon angemessen wäre, da dieser ja zumindest einen Ansatz von Reue zeigt.<sup>759</sup> Möglicherweise handelt es sich hierbei jedoch um unvollkommene Reue aus Angst vor Strafe.<sup>760</sup> Strelan folgert aus dem Schweigen des Lukas, dass der Fluch aufgehoben sein

---

<sup>756</sup> Vgl. Hippol. haer. 6. 9-19.

<sup>757</sup> Vgl. Hippol. haer. 6. 20.

<sup>758</sup> Vgl. KLEIN, Synkretismus, 40-82.

<sup>759</sup> Für eine tatsächliche Umkehr des Simon spricht sich WEISER, Apostelgeschichte 1, 205 aus.

<sup>760</sup> So etwa POLHILL, Acts, 220.



müsse, da Lukas andernfalls von dessen schauerlichen Folgen berichtet hätte.<sup>761</sup> Interessant ist der Ansatz von Dietrich-Alex Koch: Dieser schlug vor, eine Bestrafung des Simon durch die Apostel wäre unglaublich gewesen, da den Lesern die Simonianer bekannt waren und somit deren religiöser Anführer kaum einer Strafe erlegen sein konnte, da andernfalls die Existenz der Bewegung irrealistisch wäre.<sup>762</sup> Ähnlich urteilt auch Pervo, der vermutet, dass den Lesern die Tatsache bekannt war, dass Simon eben nicht im Anschluss an den Fluch des Petrus gestorben sei.<sup>763</sup> Ebenfalls nicht auszuschließen wäre eine Aktivität der Simonianer im Umfeld des Lukas, die gewusst hätten, dass Lukas mit einer erfolgten Strafe irrt, dies wäre der Glaubwürdigkeit seines Werkes abträglich gewesen.<sup>764</sup>

Die erfahrenen Leser kennen bereits aus Apg 5,1-11 die Konsequenzen, welche die Worte der Apostel für gewöhnlich haben, bei den bisherigen (und auch bei den späteren) Strafwundern in Apg tritt jedoch nie eine Bitte um Fürsprache bei Gott hinzu. Die göttliche Gnade jedoch wird denen, die darum bitten, nicht verweigert. Da Petrus Simon zur Umkehr auffordert (Apg 8,22), muss er offensichtlich eine Chance für ihn bestehen sehen.

Eine weitere Option wäre ein offenes Ende als Verweis auf die Zuständigkeit Gottes, über das Ende Simons zu entscheiden: Plutarch thematisiert in *De sera numinis vindicta* die Frage nach einem Ausbleiben oder einer Verzögerung der göttlichen Rache. In den anderen Episoden, die Lukas zum Thema Strafe berichtet, treten die entsprechenden Konsequenzen unmittelbar ein. Es wäre denkbar, dass Lukas auf diesem Wege dem Umstand Rechnung tragen wollte, dass in der Realität solche direkten Folgen häufig nicht gegeben sind. Ein allzu einfacher Automatismus hinsichtlich göttlicher Strafen wurde auch im Umfeld nicht propagiert (vgl. Kap. 2 und 3). So sehr eine gezielt offene Antwort des Lukas auch wünschenswert wäre, so unsicher ist dennoch ihre Existenz.

Ein offenes Ende würde dem Strafverständnis des Lukas eine weichere Kontur geben, da damit Gott die Verantwortung für einen angemessenen Ausgang anvertraut wird. Letztlich würde die Frage nach dem Ausbleiben einer Strafe auf das Vertrauen in die göttliche Gerechtigkeit verweisen. Unser Wunsch nach einer Antwort auf die konzeptuellen Fragen des Straftodes bei Lukas, gerade hinsichtlich der Frage nach Vergebung, darf jedoch nicht über den Umstand hinwegtäuschen, dass das offene Ende

---

<sup>761</sup> Vgl. STRELAN, Acts, 215.

<sup>762</sup> Vgl. KOCH, Geistbesitz, 79.

<sup>763</sup> Vgl. PERVO, Acts, 212.

<sup>764</sup> Hier würde es sich um einen Fall von unangebrachter und somit tadelnswerter Fiktion handeln, ganz im Sinne von Rhet. Her. 2,46.

einer möglichen Kenntnis des Endes durch die Leser geschuldet sein kann. In diesem Fall wären die oben angestellten Überlegungen zu einem offenen Ende irrelevant.

Strafe ist zwar ein wichtiges, mehrfach wiederkehrendes lukanisches Motiv, dennoch ist sie nicht das Zentrum des lukanischen Doppelwerkes: Dieses ist die Botschaft Jesu und deren Wirken sowie Ausbreiten. Für den weiteren Fortgang der Mission ist das Ende des Simon ebenso wenig zentral wie ein Bericht über das genaue Ende des Petrus es wäre. Entscheidend ist das Fortschreiten der Ausbreitung des Evangeliums.

Roloff begreift diese Textstelle als Exkommunikation des Simon.<sup>765</sup> Einen Schuldigen aus der Gemeinde zu entfernen, war möglich, wie an den Paulusbriefen deutlich wird (1 Kor 5,1-13). Es ist durchaus denkbar, dass Lukas dieses auch im Falle des Simon gegeben sieht, da jedoch offen bleibt, wie die Apostel auf die Bitte des Simon, für ihn zu beten, reagieren, bleibt letztlich auch die Frage nach dem weiteren Verhältnis des Simon zur Gemeinde ungeklärt.

#### 5.3.1.6 Simon in den Petrusakten

Die in Apg offen endende Episode wird später in den Petrusakten zu einer Art Straftod ergänzt.<sup>766</sup> Von einer möglichen Reue oder Umkehr des Simon kann hier keine Rede sein. Simon wirkt nun in Rom und Umgebung große Wunder und stürzt somit das Volk in Verwirrung. Simon nutzt dabei eine Führungslosigkeit der Gemeinde, da Paulus, Timotheus und Barnabas abwesend sind (ActPetr 4). Der Erfolg des Simon wird als Werk des Satan gewertet, Petrus wird durch göttliche Vision zu Hilfe gerufen - initiiert durch das Gebet der Gemeinde (ActPetr 5). Der stärker fiktive Charakter zeigt sich unmittelbar an Elementen wie sprechenden Hunden (ActPetr 9-12) oder sprechenden Säuglingen (ActPetr 15), die Episode von der Wiederauferweckung eines Herings hat beinahe komische Züge (ActPetr 13). Nach einem langen Einschub kommt es schließlich zu öffentlichen Auseinandersetzungen zwischen Simon und Petrus vor dem Volk (ActPetr 23-32): Simon bringt auf Geheiß des Präfekten hin einen Mann mit seinem bloßen Wort zu Tode (ActPetr 25), Petrus aber erweist das Wirken der göttlichen Vollmacht in ihm durch mehrere Totenerweckungen (ActPetr 25-28). Die gesamte Episode ist aufwendig zu einer langen Erzählung ausgestaltet worden und gleicht einer Art Gerichtsverhandlung, in der das Volk von Rom über die wahre

---

<sup>765</sup> Vgl. ROLOFF, Apostelgeschichte, 136; so auch PERVO, Acts, 215 und PESCH, Apostelgeschichte 1, 277.

<sup>766</sup> Zur Datierung der Petrusakten vgl. am, Jan: Aspects of the *Acts of Peter*: Women, Magic, Place and Date, in: Ders.: The Apocryphal Acts of Peter. Magic Miracles and Gnosticism, Kampen 1998, 1-38, 14-20, der 180-200 n. Chr. als Entstehungszeitraum ansetzt.

Religion entscheidet.<sup>767</sup> Die ganze Erzählung berichtet vom großen Erfolg des Petrus, der viele bekehrt und Wunder tut. Simon werden zweifelhafte religiöse Ansichten unterstellt (ActPetr 23-24). Um sich dennoch zu beweisen, möchte Simon durch die Kunst des Fliegens seine Überlegenheit gegenüber Petrus zeigen: Er erhebt sich in die Lüfte, woraufhin Petrus zu Gott betet, er möge ihn um der Bekehrten willen zu Fall bringen, dabei solle er jedoch nicht sterben, sondern sich lediglich dreimal das Bein brechen, was daraufhin auch geschieht (ActPetr 32). Simon stirbt keinen grausamen Straftod, auf das Wort des Petrus hin bricht er sich jedoch mehrfach das Bein. Zwar scheint er letztlich an den Folgen dieser Verletzung zu sterben,<sup>768</sup> dennoch handelt es sich bei diesem Ende sicher nicht um einen Straftod im klassischen Sinn.

Die Rolle des Simon wurde auch in den deutlich späteren Pseudoklementinen ausgebaut, hier stehen theologische Auseinandersetzungen im Vordergrund, ein Straftod wird nicht berichtet.<sup>769</sup> Insgesamt zeigt sich ein deutlicher Ausbau der Darstellung des Simon, den nicht zuletzt das offene Ende bei Lukas ermöglicht. Bei Lukas hinterlässt die Gestalt des Simon einen zwiespältigen Eindruck zwischen Vergehen und Reue. In der späteren Tradition hingegen entwickelt sich das Bild des Simon eindeutig negativ. Theologische Streitfragen treten hinzu, wenn auch bei Lukas die theologische Meinung des Simon nicht klar zutage tritt, so wird sie nun deutlich als die eines Ketzers ausgewiesen. Entsprechend wird Simon in den Petrusakten auch ein unrühmliches Ende zugewiesen, wenn auch der Autor sich im Wesentlichen darauf beschränkt, Simon zu blamieren, der Tod ist kein Beispiel exzessiver Grausamkeit. Während Simon in Apg lediglich kurz als Magie betreibend gekennzeichnet wird, wird dieses Motiv in den Petrusakten zu einer Art Magierwettstreit zwischen Petrus und Simon erweitert, die Darstellung des Simon verdunkelt sich auch in dieser Hinsicht.

### 5.3.1.7 Resümee

Ein Gesamturteil über diese Stelle gestaltet sich schwierig, da vieles unsicher ist. Die Tradition entwickelte Simon zu einer schillernden Gestalt weiter, er wurde zum Erzketzer, zum Begründer der Gnosis und wurde als Gott verehrt, eine theologische Lehre entstand, er erhielt eine ehemalige Prostituierte als Gefährtin. Diese Entwicklung muss jedoch vom Text der Apg scharf unterschieden werden. Simon zeigt zwar ein verzerrtes Gottesbild, wenn er versucht den Heiligen Geist mit Geld zu erkaufen,

---

<sup>767</sup> Vgl. von HAEHLING, Raban: Zwei Fremde in Rom: Das Wunderduell des Petrus mit Simon Magus in den acta Petri, in: RQ 98 (2003), 47-71.

<sup>768</sup> Vgl. ActPetr 32.

<sup>769</sup> Zur Darstellung des Simon in den Pseudoklementinen vgl. KLAUCK, Simon, 229-266.

gnostische Züge, Häresien oder ähnliches lassen sich jedoch nicht eindeutig erkennen. Vielmehr hinterlässt Simon einen zwiespältigen Eindruck, er bekehrt sich, macht sich dann aber der „Simonie“ schuldig, nach den strengen Worten des Petrus bittet er um Fürbitte und zeigt somit zumindest einen Ansatz von Reue. Ferner wird Simon vor seiner Bekehrung als Magier bezeichnet, dies ist kein positives Attribut, darf aber auch nicht überbewertet werden. Für das offene Ende in Apg kommen sowohl ein bewusst gewähltes offenes Ende, das die Frage nach einer angemessenen Strafe für Simon Gott anheim stellt als auch ein (möglicherweise unfreiwilliges) Schweigen in Frage. Sollte das lukanische Umfeld das Ende des Simon gekannt haben, so wären Lukas hinsichtlich der Fiktion eines Straftodes die Hände gebunden gewesen. Andererseits ist nicht auszuschließen, dass Lukas das Urteil über Simon nicht zu fällen wagte. Im Hinblick auf das Retributionsverständnis des Lukas ist dies unbefriedigend, da die Frage nach der Wirkung der Reue und den Grenzen der lukanischen Fiktion ungeklärt bleiben müssen.

### 5.3.2 Elymas (Apg 13,4-13)

Zu Beginn des 13. Kapitels werden Barnabas und Paulus durch den Heiligen Geist zur Mission auserwählt und von der Gemeinde ausgesandt. Nachdem im vorherigen Kapitel letztmals Petrus im Vordergrund stand, beginnt nun die Tätigkeit des Paulus. Auf der folgenden Missionsreise predigt er gemeinsam mit Barnabas zunächst den Juden auf Zypern und trifft schließlich auf Elymas, einen jüdischen Magier, sowie einen heidnischen Statthalter, zu dessen Gefolge Ersterer gehört. Da Elymas sich jedoch dem Evangelium in den Weg stellt, wird er mit Blindheit geschlagen. Die gesamte Zypernerzählung ist relativ knapp gehalten, was die Interpretation der Textstelle erschwert.

#### 5.3.2.1 Literarische Verortung und Historizität

Das Strafwunder an Elymas ist das erste Wunder des Paulus, von dem Lukas uns berichtet. Gleich zu Beginn seines Wirkens wird Paulus mit den dunklen Mächten konfrontiert, eine direkte Parallele zur Versuchung zu sehen<sup>770</sup> ginge zwar zu weit, dennoch ist auffällig, dass es sich gerade um ein Strafwunder handelt. Petrus wurde im Laufe seines Wirkens, nicht aber am Beginn, mit Simon konfrontiert (s.o.). Was die Historizität der Stelle betrifft, so muss man an verschiedenen Punkten ansetzen. Zumeist wird davon ausgegangen, dass Lukas Material vorgelegen hat, der Text wird dabei als Einheit identifiziert.<sup>771</sup> Der Ansatz, aus den beiden Namen des Elymas ein Verschmelzen zweier Vorlagen zu folgern,<sup>772</sup> wird meist zurückgewiesen, nicht zuletzt, da kaum genügend Gehalt vorhanden ist, um diesen auf zwei Traditionen aufzuteilen.<sup>773</sup> Sprachlich und inhaltlich ist der Text lukanisch geprägt.<sup>774</sup> Die Zypernreise wird gelegentlich als fiktiv gedeutet,<sup>775</sup> was jedoch nicht notwendigerweise die Begegnung mit Elymas einschließen muss, da diese überall erfolgt sein kann. Denkbar wäre natürlich auch, dass eine Geschichte über Barnabas auf Paulus übertragen wurde.<sup>776</sup> Wenn auch das Strafwunder zumeist als historisch bewertet wird, so wird die

---

<sup>770</sup> Vgl. KLAUCK, Magie, 68.

<sup>771</sup> Vgl. PESCH, Rudolf: Die Apostelgeschichte, Teilband 2, Apg 13-28, Zürich 1986 (EKK V/2), 21, MARSHALL, Acts, 217, WEISER, Alfons: Die Apostelgeschichte 2. Kapitel 13-28, Gütersloh, Würzburg 1985 (ÖTBK 5,2), 312.

<sup>772</sup> Vgl. BARRETT, Acts I, 609.

<sup>773</sup> So auch ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 485.

<sup>774</sup> Vgl. WEISER, Apostelgeschichte 2, 312-314, so auch TOSCO, Pietro, 124-127.

<sup>775</sup> Vgl. PERVO, Acts, 321.

<sup>776</sup> Vgl. PERVO, Acts, 324.

Bekehrung des Prokonsuls gelegentlich als lukanische Ergänzung interpretiert.<sup>777</sup> Der Prokonsul Sergius Paulus kann nicht zweifelsfrei identifiziert werden,<sup>778</sup> eine Familie dieses Namens, die auch in der Provinz Galatien große Besitztümer hatte, ist belegt.<sup>779</sup> Da es sich offensichtlich um eine wohlhabende Familie handelt, ist es gut möglich, dass jemand aus ihr ein höheres politisches Amt bekleidete. Ob und wann dies jedoch der Fall war, ist unklar, die Historizität der Textstelle lässt sich daher nicht weiter stützen. Über sonstige Missionserfolge oder -misserfolge schweigt Lukas. Es ist durchaus denkbar, dass es Lukas vom eidetischen Standpunkt her genügt die Bekehrung eines Herrschers zu berichten, jedoch ist auch nicht völlig ausgeschlossen, dass der Erfolg minimal war, wie von Pesch erwogen wurde.<sup>780</sup> Gelegentlich wird ferner argumentiert, diese Stelle solle den positiven Blick von Apg auf die Römer stärken.<sup>781</sup> Dabei sollte jedoch bedacht werden, dass die Bekehrung des Sergius Paulus keineswegs im Mittelpunkt der Episode steht und eher am Rande erwähnt wird, wohingegen das Zentrum der Aufmerksamkeit klar auf Paulus und Barnabas liegt. Dem an dieser Stelle erfolgenden Wechsel des Namens von Saulus nach Paulus sollte keine zu große Bedeutung hinsichtlich der Bestrafung des Elymas zugemessen werden, wahrscheinlich führte Paulus beide Namen und nutzte beim Verlassen des jüdischen Kontextes nur noch selten seinen hebräischen Namen.<sup>782</sup>

### 5.3.2.2 Die Schuld des Elymas

Als Deutungshorizont für diese Stelle mag man das Motiv vom Wettstreit der Magier, wie es auch im AT mehrfach erwähnt wird, annehmen.<sup>783</sup> Ist die Bezeichnung „Magier“ allein auch noch nicht eindeutig, so räumt die Charakterisierung „falscher Prophet“ jegliche Zweifel aus, wie Elymas einzuordnen ist. Somit wird Elymas gleich zu Beginn

<sup>777</sup> So etwa ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte*, 485, anders jedoch NOCK, Paul, 187, der meint, aus der stiefmütterlichen Behandlung der Bekehrungserzählung schließen zu können, dass dieser Text unmöglich von Lukas stammen könne.

<sup>778</sup> Vgl. van ELDEREN, Bastiaan: Some Archaeological Observations in Paul's First Missionary Journey, in: Gasque W. W./Marten, Ralph P. (Hg.): *Apostolic History and the Gospel*, FS F. F. Bruce, Grand Rapids, Mich. 1970, 151-161, 151-156.

<sup>779</sup> Vgl. BREYTENBACH, Cilliers: Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13 f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes, Leiden, New York, Köln 1996 (AGJU XXXVIII), 38-47.

<sup>780</sup> Vgl. PESCH, *Apostelgeschichte* 2, 23.

<sup>781</sup> Vgl. NOCK, Paul, 188.

<sup>782</sup> Vgl. BARRETT, Acts I, 609, JOHNSON; Acts, 227, Harrer hingegen vermutet, dass nicht das hellenistische Umfeld, sondern die Begegnung mit Sergius Paulus ihn dazu inspirierte, seinen anderen Namen verstärkt zu gebrauchen vgl. HARRER, G. A.: Saul Who Also Is Called Paul, in: HThR 33,1 (1940), 19-33.

<sup>783</sup> So etwa Mose, der gegen die Zauberer des Pharao antrat (Ex 7), Elija und die Priester des Baal (1 Kön 18), ausgestaltet wurde dieses Motiv christlicherseits in den Petrusakten bei der Begegnung des Petrus mit Simon Magus (s. o.).

als Sünder abgewertet. Den Beinamen nutzt Lukas zu einem Wortspiel mit Barjesus, Sohn Jesu und dem Sohn der Finsternis, als den Paulus ihn bezeichnet - man mag die Finsternis dabei mit Klauck als Hinweis auf die Blindheit verstehen.<sup>784</sup> Der Name Elymas kann auf das aramäische *haloma*, Magier, zurückgeführt werden.<sup>785</sup> Elymas war Klauck zufolge eine Art Hofastrologe des Sergius Paulus, für den Paulus ein gefährlicher Konkurrent um die Gunst seines Gönners werden konnte.<sup>786</sup> Auch Reimer folgert aus der Position des Elymas einen Verdienst für sein Tun und verweist somit auf das lukanische Verhältnis zum Reichtum.<sup>787</sup> Klauck vermutet, dass Elymas, wie auch Simon der Magier, eine Chance zur Umkehr bekäme, da erkennbar sei, dass er selbst ein verführter Mensch ist.<sup>788</sup> Paulus wirft Elymas vor, er habe die Wege des Herrn verkehrt (V.10), wobei es sich um den Versuch, Sergius davon abzuhalten, den Glauben anzunehmen, handelt (V.8). Vom Glauben abhalten an sich ist bereits als Sünde zu werten, erschwerend kommt hinzu, dass es sich bei Sergius Paulus um einen Römer mit politischem Amt handelt und somit um eine wichtige Persönlichkeit. Ferner wurde auch darauf verwiesen, dass Elymas verblendet und damit im geistigen Sinne „blind“ sei und die Strafe somit das Vergehen widerspiegele.<sup>789</sup> Daraus jedoch zu folgern, Pointe der Erzählung sei es, die Leserschaft des Lukas vor Magie und ihren Folgen zu warnen,<sup>790</sup> würde zu weit gehen. Der Kerngedanke mag zwar an dieser Stelle präsent sein, der primäre Vorwurf an Elymas ist jedoch die Behinderung des Evangeliums, nicht die Magie.<sup>791</sup> Es wird nicht explizit ausgeführt, auf welchem Weg Elymas Sergius Paulus zu beeinflussen suchte. Der Wortwahl des Paulus jedoch lässt sich entnehmen, dass es sich um schwere Schuld handelt, da Elymas als Sohn des Teufels bezeichnet wird (V.10), Lorenzo Tosco vermutet gar einen Anschlag des Satans gegen Gott.<sup>792</sup> Verglichen mit Apg 5,1-11 ist die Wortwahl des Paulus deutlich schärfer als die des Petrus, der jedoch Simon gegenüber durchaus zu härteren Worten greift (Apg 8, 20-23). Wer sich aber der Ausbreitung der Heilsbotschaft in den Weg stellt, kann letztlich auch als Gottesfeind gesehen werden.

<sup>784</sup> Vgl. KLAUCK, Magie, 62-63.

<sup>785</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte 2, 24, eine ausführliche linguistische Darstellung mit einem Überblick über die zahlreichen Vorschläge bietet YAURE, L.: Elymas-Nehelamite-Pethor, in: JBL 79 (1960), 297-314.

<sup>786</sup> Vgl. KLAUCK, Magie, 64-65, KLAUCK, Hans-Josef: With Paul in Paphos and Lystra. Magic and Paganism in the Acts of the Apostels, in: Neot. 28 (1) (1994), 93-108, so auch BARRETT, Acts I, 616; PESCH, Apostelgeschichte 2, 24.

<sup>787</sup> Vgl. REIMER, Miracle, 135.

<sup>788</sup> Vgl. KLAUCK, Magie, 68.

<sup>789</sup> So etwa ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 490.

<sup>790</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 491.

<sup>791</sup> So auch KLEIN, Synkretismus, 62.

<sup>792</sup> Vgl. TOSCO, Pietro, 173.

### 5.3.2.3 Die Bestrafung des Elymas

Paulus wird zu Beginn seines Wirkens vor den Augen der Leser mit der nötigen Vollmacht bzw. der damit verbundenen prophetischen Gabe versehen, in das Herz des Elymas sehen und göttliche Strafe wirken zu können. Die Hand des Herrn ist ein Topos, der auch im Alten Testament mehrfach gebraucht wird (so etwa 1 Sam 7,13; 12,15, Ez 13,9), auch ansonsten ist die prophetische Verdammung durch Paulus - Zmijewski zufolge - stilistisch an die LXX angelehnt.<sup>793</sup> Das Verb ἀτενίζειν, mit dem Lukas den Blick des Paulus auf Elymas beschreibt, wurde andernorts auch verwendet, um nicht nur das Erblicken, sondern vielmehr das Erkennen und Durchschauen einer Person zu beschreiben, ferner wurde das Verb auch in Zusammenhang mit der Manifestation göttlicher Mächte gebraucht.<sup>794</sup> Die Dauer der Strafe wird nicht überliefert, dies würde zu einem späteren Zeitpunkt möglicherweise auch den Erzählfluss stören. Ferner wurde erwogen, dass der temporäre Charakter zur Umkehr bewegen soll<sup>795</sup> bzw. als Warnung gedacht war.<sup>796</sup>

Das Phänomen der Blindheit als göttliche Strafe ist auch außerhalb der Apostelgeschichte bezeugt. In der griechischen Mythologie etwa finden sich zwei Episoden: Stesichorus wird mit Blindheit geschlagen, weil er in Gedichten abfällig von Helena sprach, konnte aber Gnade erlangen, indem er ein entsprechend preisendes Gedicht über sie verfasste. Dabei verschwand seine Erblindung augenblicklich.<sup>797</sup> Auch Teiresias wurde von Juno das Augenlicht genommen, da er in einer Streitfrage zugunsten Jupiters entschied. Jupiter konnte die durch den Zorn der Juno verhängte Strafe zwar nicht umkehren, gab Teiresias jedoch zum Trost die Gabe des Sehens.<sup>798</sup> Nach einer anderen Version ist es Athene, die Teiresias derart strafen musste, weil er sie beim Baden beobachtet hatte, auch hier erhält er die Gabe der Weissagung als Trost, da die Blindheit nicht rückgängig gemacht werden könne, da es dem Menschen nicht zukomme, die Götter auf diese Weise zu sehen.<sup>799</sup> Cicero berichtet ferner, dass Männer, die das Verbot am Fest der Göttin Bona teilzunehmen, missachteten, dasselbe Schicksal

---

<sup>793</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 489.

<sup>794</sup> Vgl. hierzu STRELAN, Rick: Strange Stares: Atenizein in Acts, in: NT 41 (1999), 235-255.

<sup>795</sup> So etwa PESCH, Apostelgeschichte 2, 25.

<sup>796</sup> Vgl. MARSHALL, Acts, 219.

<sup>797</sup> Zu lesen etwa in Plat. Phaidr. 243ab; Dion. Chrys. 2,13 sowie 11,40 und Iren. adv. haer. 1, 23.2 verweisen ebenfalls auf diesen Vorfall.

<sup>798</sup> Hiervon berichtet Ov. met. 3,316-335, auch Lukian. dial. mort. 9 (28) benutzt diesen mythischen Stoff.

<sup>799</sup> Vgl. Kall. h. 5.75-136.



ereilte. Herodot berichtet, wie Pheros (wohl: Pharao) vorübergehend mit Blindheit geschlagen wird, da er einen Speer in den Nil geschleudert hatte.<sup>800</sup>

Auffällig ist die Parallele zur temporären Erblindung des Paulus im Rahmen von dessen Bekehrung, besonders, da Lukas ähnliche Wörter wählt (χειραγωγούς Apg 13,11, χειραγωγοῦντες Apg 9,8). Laut Garrett zeigt die Tatsache, dass es sich bei der Strafe des Elymas um dieselbe handelt, die auch Paulus erfuhr, dass hier die Veränderung im Leben des Paulus besonders deutlich werde; er habe nun selbst Macht über Teufel und Dämonen.<sup>801</sup> Gerade da diese Episode am Beginn des Wirkens des Paulus steht, kann sie dem Leser als Sicherheit dienen, auf welcher Seite Paulus nun steht. Einst wollte er selbst das Ausbreiten der Botschaft verhindern und suchte, sich ihr in den Weg zu stellen, wie es jetzt Elymas tut. Nun straft die göttliche Hand durch ihn ein solches Vergehen. Sergius Paulus bekehrt sich und findet zum Glauben, dies ist umso bemerkenswerter, als er der einzige auf Zypern ist, dessen Bekehrung berichtet wird. Dies muss jedoch nicht, wie von Marshall vorgeschlagen, bedeuten, dass Lukas an eine nur vorübergehende Bekehrung denkt und daher diese Episode nicht ausführlicher erzählt bzw. später fortgesetzt wird.<sup>802</sup>

Paulus betont, dass es die Hand des Herrn sei, die gegen Elymas vorgeht (V. 11). John J. Kilgallen sucht diese Episode als Kampf zwischen Christentum und Judentum einzuordnen, da dies wahrscheinlicher sei als ein Kampf zwischen Christentum und Heidentum.<sup>803</sup> Aspekte, die näherhin auf das Judentum oder das spezifisch Christliche eingehen würden, fehlen jedoch völlig. Wäre nicht erwähnt, dass Elymas ein Jude ist, so würde dies der Geschichte keinen völlig neuen Charakter verleihen. Bemerkenswert scheint in jedem Fall das geringe Strafmaß zu sein: Einerseits bezeichnet Paulus Elymas als Sohn des Teufels, andererseits wird er nur mit einer vorübergehenden Blindheit geschlagen. Judas und Hananias ließen sich auf den Teufel ein und nahmen ein deutlich schlimmeres Ende. Wenig überzeugend ist der Vorschlag von Klein, Lukas unterscheide zwischen der Schuld, die Klein hier in synkretistischer Nutzung christlicher Inhalte sieht, und den daran Beteiligten.<sup>804</sup> Mit dieser Argumentation könnte man ebenso gut Judas entlasten, der jedoch das höchstmögliche Strafmaß erhält. Da eine offensichtliche Begründung, warum die Schuld des einen geringer ist als die des anderen, fehlt, muss

---

<sup>800</sup> Vgl. Hdt. 2.111.

<sup>801</sup> Vgl. GARRETT, Demise, 84-84.

<sup>802</sup> Vgl. MARSHALL, Acts, 220.

<sup>803</sup> Vgl. KILGALLEN, John J.: Acts 13:4-12 The Role of the "Magos", in: EstBib 55 (1997), 223-237.

<sup>804</sup> Vgl. KLEIN, Synkretismus, 67.

als Ursache der Quellenbefund erwogen werden, der Lukas vorlag. Es ist nicht auszuschließen, dass die vorübergehende Blindheit, wie auch bei Paulus, einer Bekehrung des Elymas dienen soll.<sup>805</sup> Eine solche wird jedoch nicht berichtet, sollte die Strafe jedoch pädagogisch verstanden werden, wäre dies von entscheidender Bedeutung. Auch in dieser Episode zeigt sich der Triumph des göttlichen Heilsplanes über alle Hindernisse.<sup>806</sup> Der Text ist nicht bloße Ermahnung an die Leser, sich der Botschaft nicht in den Weg zu stellen, sondern primär eine positiv gewendete Bestätigung des göttlichen Wirkens in der Welt zugunsten der Frohen Botschaft. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass die Stelle mit einer Bekehrung und nicht mit einer Ermahnung oder Warnung endet.

Bei dieser Textstelle kann sich der Leser des Eindrucks eines gewissen ironischen Untertons nicht erwehren. Der vermeintliche „Sohn Jesu“ ist ein Sohn der Finsternis, wird mit Blindheit geschlagen und bedarf eines Wegführers, weil er sich dem Evangelium in den Weg stellt.<sup>807</sup> Lukas scheut sich nicht, ein ernstes Thema, wie eine Strafe durch die göttliche Hand, mit leichteren Untertönen darzustellen. Dies mag sicher dazu beigetragen haben, dass sich die lukanischen Leser diese Stelle besonders lebhaft vorstellen und sie somit im Gedächtnis behalten. Darüber hinaus zeigt sich jedoch eine Grundhaltung des Lukas zu göttlichen Strafen: Heute erscheinen uns diese Texte antiquiert und sperrig, wir empfinden bei der Lektüre eine gewisse Unsicherheit. Bei Lukas scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein, er konnte auch solchen Themen mit einer Leichtigkeit begegnen. Dies zeigt deutlich, dass wir nicht unsere emotionalen Maßstäbe an diese Texte ansetzen dürfen.

#### 5.3.2.4 Resümee

Elymas stellt sich der Mission in den Weg und wird mit der verhältnismäßig milden Strafe der temporären Erblindung belegt. Auch er wird in die Nähe des Teufels gerückt, dennoch darf er am Leben bleiben. Lukas führt keinen Grund für die milde Strafe an, denkbar wäre jedoch, dass Lukas eine spätere Bekehrung, oder zumindest die Hoffnung auf eine solche, gegeben sah. Auch hier muss erwogen werden, dass Lukas nicht primär theologisch überlegte, welches Ende für Elymas angemessen wäre, sondern sich an die ihm vorliegenden Quellen hielt. Auch in dieser Episode ist die Strafe Teil einer

---

<sup>805</sup> So etwa BARRETT, Acts I, 617.

<sup>806</sup> So auch TOSCO, Pietro, 172-177.

<sup>807</sup> So auch BACKHAUS, Transformation, 227 f.

Geschichte, deren Gesamtaussage das erfolgreiche Fortschreiten der Frohen Botschaft ist.

### 5.3.3 Die Söhne des Skevas (Apg 19,11-20)

Nachdem zunächst summarisch von der großen Kraft berichtet wird, mit der Paulus Kranke heilte, folgt erneut eine Art Strafwunder. Dieses mündet in ein weiteres Summarium, das von den Folgen dieser Vorfälle berichtet: Die junge Gemeinde wendet sich von der Zauberei ab, viele die vormals mit Magie sympathisierten, verbrennen nun ihre Zauberbücher. Diese Notiz kann als die Konsequenz bzw. der Chorschluss des Wunders verstanden werden und hat das Wachstum des Wortes Gottes zur Folge. Über das eigentliche Strafwunder wird nur sehr knapp berichtet, es wurde nicht ausgestaltet, was die Interpretation deutlich erschwert. Auch die Texttradition ist an dieser Stelle unsicher, möglicherweise ist die westliche Texttradition vorzuziehen,<sup>808</sup> auch die Anzahl der Söhne ist umstritten.<sup>809</sup> Verglichen mit dem Ende des Hananias scheint eine peinliche Bloßstellung als Strafe vergleichsweise milde zu sein. In dieser Episode wird noch einmal Kritik an kommerziellem Missbrauch von Magie laut, wie sie bereits in der Begegnung mit Simon dem Magier, dem Exorzismus der wahrsagenden Sklavin und der Auseinandersetzung mit Elymas anklang.

#### 5.3.3.1 Historizität der Textstelle

Auch dieser Episode wird bisweilen ein historischer Kern zugesprochen,<sup>810</sup> insbesondere im Hinblick auf die Söhne des Skevas,<sup>811</sup> eine Ausgestaltung der Episode durch Lukas ist dabei durchaus wahrscheinlich.<sup>812</sup> Da kein Hohepriester mit dem fraglichen Namen belegt ist,<sup>813</sup> meint Klauck hier einen Künstlernamen zu erkennen.<sup>814</sup> Alternativ wurde als Erklärung erwogen, dass es sich nicht um einen Hohepriester dieses Namens handeln müsse, sondern möglicherweise um Angehörige einer

---

<sup>808</sup> Strange hat vorgeschlagen, dass hier die westliche Texttradition die ursprünglichere Lesart wäre, in diesem Fall sei von zwei Gruppen von Exorzisten auszugehen, wobei Skevas als Heide, nicht als Jude zu interpretieren sei. Konsequenzen für die Interpretation hätte dies allenfalls im Hinblick auf die Darstellung von Juden und Heiden. Da beide Personengruppen nicht durchweg gut oder schlecht dargestellt werden, scheint es mir verantwortbar, für die Frage nach der Strafmotivik diesen Aspekt zu vernachlässigen. Vgl. hierzu STRANGE, W. A.: The Sons of Sceva and the Text of Acts 19:14, in: JThS, 27 (1976), 97-106.

<sup>809</sup> Bezüglich der Anzahl der Skevassöhne und der damit verbundenen Frage nach der ursprünglichen Lesart gibt es verschiedene Ansätze. Da aber die Zahl der Söhne des Skevas für die Frage nach dem Strafwunder keinerlei Bedeutung hat, außer einer geringfügigen Potenzierung, sei an dieser Stelle lediglich auf die entsprechende Literatur verwiesen: LEE, G. M.: The Seven Sons of Sceva (Acts 19,13-16), in: Bib 51 (1970), 237; MASTIN, B. A.: A Note on Acts 19,4, in: Bib 59 (1978), 97-99.

<sup>810</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 691.

<sup>811</sup> So etwa PESCH, Apostelgeschichte 2, 171.

<sup>812</sup> Vgl. BARRETT, Charles Kingsley: A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles II. Introduction and Commentary on Acts XV-XXVIII, Edinburgh 1998 (ICC), 911.

<sup>813</sup> Vgl. MASTIN, B. A.: Scaeva the Chief Priest, in: JThS 27 (1976), 405-412.

<sup>814</sup> Vgl. KLAUCK, Magie, 115.

Priesterfamilie<sup>815</sup> oder um einen Priester des Kaiserkultes.<sup>816</sup> In jedem Fall aber ist aus der fehlenden Existenz des fraglichen Hohepriesters nicht zu folgern, dass diese Stelle fiktiv sein müsse. Außer einem gewissen Unterhaltungswert lassen sich keine gewichtigen Gründe für eine vollständige Fiktion erkennen, ein Ausbau bzw. eine Umgestaltung sind dabei jedoch gut denkbar. Bernhard Heininger hat vorgeschlagen, dass es sich bei dieser Episode um das Entfernen der letzten Reste heidnischer magischer Praktiken aus dem Christentum handle.<sup>817</sup> Die Bücherverbrennung mag durchaus vorbildlich auf die Leser gewirkt haben, sie betont, dass das Vertrauen hinsichtlich Heilungen nun vollständig auf Gott gerichtet werden wird.

#### 5.3.3.2 Die Frage nach dem Vergehen

Entscheidend für eine Bewertung dieser Episode ist die Frage, ob es sich bei den Exorzisten um Scharlatane oder um mehr oder weniger wohlmeinende jüdische Exorzisten handelt, da deren Glaube nicht als suspekt dargestellt wird.<sup>818</sup> Klauck verweist darauf, dass es professionelle jüdische Exorzisten gab, der Name Jesu sei in späterer Zeit missbraucht worden.<sup>819</sup> Es gilt zu bedenken, dass das Tun der Söhne des Skevas sich auf den ersten Blick augenscheinlich nicht von dem des Paulus unterscheidet. In Lk 11,19 werden selbstverständlich praktizierende Exorzisten vorausgesetzt, ohne dass diese verurteilt würden. Auch Josephos berichtet von einem Exorzisten, dieser wird positiv dargestellt, da er sein Handwerk zu verstehen scheint.<sup>820</sup> Shauf plädiert daher dafür, die Söhne des Skevas als wohlmeinende Exorzisten aufzufassen.<sup>821</sup> Er wendet sich jedoch gegen ihre Einordnung als Magier.<sup>822</sup> Da dann völlig unerklärlich bliebe, weshalb es zu der geschilderten Bücherverbrennung kommt, kann dieser Teil seines Ansatzes nicht überzeugen.

Der Name Jesu wird in Apg erfolgreich für eine Heilung und einen Exorzismus verwendet, hier sind es jedoch Petrus und Paulus, die ihn benutzen.<sup>823</sup> Pesch vermutet, dass die Tatsache, dass Jesus als der klassifiziert wird, den Paulus verkündet, darauf

---

<sup>815</sup> Vgl. MASTIN, Scaeva, 406-8, so auch MARSHALL, Acts, 311, WEISER, Apostelgeschichte 2, 529; ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 693.

<sup>816</sup> Vgl. FITZMYER, Joseph A.: "A Certain Scaeva, a Jew, a Chief Priest" (Acts 19:14), in: Bussmann, Claus/Radl, Walter (Hg.): Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas, FS Gerhard Schneider, Freiburg 1991, 299-305.

<sup>817</sup> Vgl. HEININGER, Dunstkreis, 285-286.

<sup>818</sup> Vgl. KLEIN, Synkretismus, 56.

<sup>819</sup> Vgl. KLAUCK, Magie, 114-115.

<sup>820</sup> Vgl. Ios. ant. Iud. 8, 45-59.

<sup>821</sup> Vgl. SHAUF, Theology, 196-199.

<sup>822</sup> Vgl. SHAUF, Theology, 199-218.

<sup>823</sup> So etwa die Heilungen in 3,6; und der Exorzismus in 16,18.

verweist, dass die vermeintlichen Exorzisten lediglich den Erfolg des Paulus imitieren wollen und bislang keine Kenntnis vom/Bezüge zum christlichen Glauben haben.<sup>824</sup> Ähnlich argumentiert Zmijewski, der betont, dass das Benutzen des Namens allein nicht genüge, sondern der Glaube gegeben sein müsse.<sup>825</sup> Wenig überzeugend ist der Vorschlag von Schneider und Klein, dieser Text sei als Warnung an Nichtchristen gedacht, sich einzelne christliche Elemente einfach anzueignen.<sup>826</sup> Als Nebenzug mag dies durchaus denkbar sein, betrachtet man jedoch den Gesamtaufbau des Textes, so ist zu beachten, dass die Konsequenz und somit die Sinnspitze die Abwendung der Gemeinde von der Magie ist, nicht eine Furcht, die potenzielle Nachahmer befällt. Klein verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass der Kern der Episode letztlich die unbefugte Aneignung der entsprechenden Vollmacht sei.<sup>827</sup> Die junge Gemeinde hat nach dem positiven Beispiel des Paulus und dem negativen Beispiel der Söhne des Skevas erkannt, wo die göttlichen Vollmachten zu suchen sind, und zieht daraus ihre Konsequenzen. Statt sich noch weiter mit Magie zu befassen, setzt sie allein auf den Glauben, den Paulus ihnen verkündet. Die Anzahl der verbrannten Bücher mag zwar eine rhetorische Übertreibung sein, dennoch hatten solche Bücher wohl eine gewisse Verbreitung.<sup>828</sup> Fasst man die Söhne des Skevas als eine Art fahrende Magiekünstler auf, so ergibt sich m. E. ein stimmiges Gesamtbild. Es wird nicht generell bestritten, dass Magier nicht fähig waren, zu heilen oder Dämonen auszutreiben. Dennoch liegt die entsprechende göttliche Vollmacht bei den Aposteln. Der Dämon selbst bekennt, Jesus zu kennen und von Paulus zu wissen, betont jedoch, dass er die Exorzisten nicht kenne und diese somit offensichtlich keine Autorität über ihn hätten (Apg 19,15). Im Namen Gottes handeln auch die Apostel, man könnte meinen, eine Austreibung, die ja dem Betroffenen nutzt, sei eigentlich eine Tat im Sinne des Herrn. Entscheidend ist jedoch die Bezogenheit auf Gott, von dem die Vollmacht, zu heilen bzw. Dämonen auszutreiben, ausgeht. Der Bezug zu Gott und somit der rechte Glaube fehlt den Söhnen des Skevas offensichtlich. Die Bücherverbrennung zeigt, dass die Gemeindemitglieder nun zweifelsfrei erkannt haben, dass die wahren Heilkräfte von Gott (mit Paulus als legitimen Mittler) allein ausgehen und nicht von der Magie, die folglich überflüssig wird. Daher kann in Apg 19,20 vermeldet werden, dass das Wort des Herrn wuchs.

---

<sup>824</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte 2, 172-173.

<sup>825</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 694.

<sup>826</sup> Vgl. SCHNEIDER, Gerhard: Apostelgeschichte 2. Kommentar zu Kap. 9,1 – 28,31, Freiburg, Basel, Wien 1982 (HThK 5,2), 267; KLEIN, Synkretismus, 59.

<sup>827</sup> Vgl. KLEIN, Synkretismus, 59; so auch KANDA, Form, 225.

<sup>828</sup> Vgl. GARRETT, Demise, 12-13. Zur Einführung vgl. die Ausführungen zu Simon Magus im vorherigen Kapitel.

Letztlich muss man sich hier fragen, ob die Strafe durch die göttliche Hand erfolgt oder nicht. Attackiert werden die vermeintlichen Exorzisten durch den Dämon, nicht durch Gott oder dessen Engel. Man könnte zwar argumentieren, dass es Gott ist, der den Söhnen des Skevas hier die nötige Kraft verweigert, letztlich aber wird das Geschehen m. E. durch die Gegenwehr des Dämons bewirkt. Greift man den Gedanken der unverständigen Nachahmung der Taten des Paulus durch sie auf, so würde dies das milde Strafmaß erklären, da es sich nicht um einen schweren Missbrauch des Namens Jesu handelt, sondern um Unwissen.

### 5.3.3.3 Konsequenzen für das Strafverständnis

Diese Episode zeigt erneut, dass Lukas kein rigides Strafverständnis hatte, sondern zu einer gewissen Variationsbreite fähig war. Dabei muss aber die Option, dass Lukas sich hier an eine Quelle hielt, bedacht werden. Dennoch sah Lukas in diesem Fall keine Notwendigkeit, den Vorfall auszuschmücken oder zu verschlimmern, wie es ihm sicher möglich gewesen wäre. Die Bücherverbrennung als Konsequenz aus Wunder und Strafe zeigt, dass Lukas zumindest einen Teil der magischen Praktiken als negativ bewertete. Gerade die zugrunde liegende Motivation und das Wissen um die eigentliche Quelle der heilenden Kraft scheinen dabei den entscheidenden Unterschied auszumachen. Diese Episode akzentuiert erneut das Wunderwirken des Paulus, in dem die göttliche Kraft ruhte. Ferner unterstreicht die Verwendung des Paulusnamens in der Beschwörung, dass Paulus sich einen entsprechenden Ruf erworben hatte, was Paulus letztlich positiv charakterisiert: Sein Wirken war derart beeindruckend, dass man versuchte ihn nachzuahmen.<sup>829</sup> Die zuvor berichteten Heilungen erweisen, dass Paulus die Vollmacht hat, die den Exorzisten fehlt und unterstützen damit das von Paulus gezeichnete Gesamtbild.<sup>830</sup> Die unrühmliche Flucht der Söhne des Skevas mag dies mit einer humoristischen Note unterstreichen: Die Exorzisten werden am Ende selbst geschunden und ausgetrieben.<sup>831</sup> Wie auch bei Elymas zeigt sich hier eine gewisse Diskrepanz zwischen der Reaktion der Beteiligten und Wirkung des Textes auf die Hörer: Während die Zuhörer mit Ehrfurcht und Umkehr reagieren, scheint vom Leser zwar vielleicht eine sachlich ähnliche Reaktion erwartet zu werden, jedoch ohne ihm mit dem Schauer einer Höllenpredigt zu drohen. Strafe kann daher bei Lukas auch mit einem humorigen Unterton behandelt werden. Sie verliert dadurch zwar nicht ihre Härte, zeigt jedoch

---

<sup>829</sup> So auch REIMER, *Miracle*, 99.

<sup>830</sup> So auch SHAU, *Theology*, 219-224.

<sup>831</sup> Vgl. zum Thema Humor in der Apostelgeschichte BACKHAUS, *Transformation*, 209-237, insbes. 229.

nicht dasselbe Maß an Schrecken, das etwa apokalyptische Visionen hervorrufen können.

Im Hinblick auf die Strafmotivik gilt es festzuhalten, dass Lukas hier in keiner Weise andeutet, dass die Geschehnisse als göttliche Strafe zu verstehen sind. Vielmehr handelt es sich um die Gegenwehr des Dämons, der stärker ist als die Exorzisten, denen offensichtlich die nötige Autorität fehlt.

#### 5.3.3.4 Resümee

Streng genommen handelt es sich bei dieser Episode nicht um ein gottgewirktes Strafwunder, da die Bestrafung nicht durch Gott, sondern durch den Dämon erfolgt. Festzuhalten ist die Leichtigkeit und Heiterkeit, mit der Lukas diese Episode berichtet. Strafe ist folglich nicht zwangsläufig eine gravierende und ernste Angelegenheit, sie kann auch unterhalten, wenn es sich lediglich um ein geringes Vergehen handelt.



#### 5.3.4 Der Schiffbruch des Paulus (Apg 27,1-28,6)

Auf den ersten Blick mag Paulus in einer Arbeit über den Straftod fehl am Platz sein. Betrachtet man jedoch den Schiffbruch des Paulus näher, so erkennt man einige klassische mit Strafe und Vergeltung assoziierte Elemente wieder - jedoch offensichtlich unter entgegengesetzten Vorzeichen.

Die Historizität der lukanischen Informationen über das Leben des Paulus ist nach wie vor ein vieldiskutiertes Thema, das neben der Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der Darstellung auch die Frage nach der Verehrung des Paulus auf Malta, ja sogar die Archäologie berührt.<sup>832</sup> Es konstituiert sich aus dem Spannungsfeld zwischen der literarischen Konstruktion des Lukas und dessen Erzählabsichten sowie den Vorlagen und Quellen, die Lukas zur Verfügung standen. In den letzten beiden Kapiteln schildert Lukas, nach dem langen Bericht vom Prozess des Paulus (Apg 22-26), den Weg des Evangeliums nach Rom bis hin zum offenen Ende der Apostelgeschichte. Aufgrund der für Apg ungewöhnlichen Länge der Erzählung kurz vor Ende des Buches muss sie eine entsprechende Bedeutung für Lukas gehabt haben, die zu thematisieren ist. Da das Evangelium in Gestalt eines Strafgefangenen nach Rom reist und der Schiffbruch mit Vergeltung assoziiert werden kann, ist zunächst kurz der Prozess des Paulus hinsichtlich der Schuldfrage und des göttlichen Heilsplans in den Blick zu nehmen.

##### 5.3.4.1 Die Schuld des Paulus

Wenn Paulus mit Schuld- und Vergeltungsmotivik assoziiert wird, so muss auch geprüft werden, worin möglicherweise seine Schuld besteht bzw. von welcher Schuld ihn der Autor freizusprechen sucht.

Der Wurmtoed des Agrippa wird neben der Hybris auch mit der Verfolgung der Apostel assoziiert. Zwar hat Paulus auch durch die Christenverfolgung Schuld auf sich genommen, er hat jedoch seinen Irrtum eingesehen, sich bekehrt und sein Leben von da an in den Dienst des Herrn gestellt. Wie Paulus selbst sagt, wurden ihm in der Taufe seine Sünden vergeben, dies umfasst auch die Verfolgung (Apg 22,16). Wäre diese Schuld nicht vergeben bzw. noch so gravierend, dass Paulus dafür ein Straftod zustünde, wäre es auch unsinnig, Paulus zunächst als mustergültigen Christen und äußerst erfolgreichen Missionar zu präsentieren. Die vorübergehende Erblindung des Paulus wird nicht als Strafe oder gar Vergeltung bezeichnet, vereinzelt aber als Strafe

---

<sup>832</sup> Vgl. hierzu etwa Gilchrist, der seinen Artikel durchaus an Archäologen richtet, die entsprechende Forschung erwägen: GILCHRIST, J. M.: The Historicity of Paul's Shipwreck, in: JSNT 61 (1996), 29-51.

verstanden.<sup>833</sup> Eine Erklärung oder Deutung der Blindheit erfolgt nicht, wie dies etwa hinsichtlich des Verstummens des Zacharias erfolgt (Lk 1,20), auch das Erblinden des Elymas wird für den Leser entsprechend bewertet (s.o.). Die Erblindung ist nur von kurzer Dauer und unterstützt den Bekehrungsprozess, der Paulus zu einem wichtigen Teil des göttlichen Heilsplans werden lässt. Sie ist daher weniger eine Vergeltungsmaßnahme als vielmehr ein Mittel zum Zweck. Die Blindheit des Paulus hat auch eine metaphorische Komponente, da Paulus zum Glauben kommt, wird er auch in dieser Hinsicht „sehend“, während er als Christenverfolger noch blind für die Wahrheit war.<sup>834</sup> Zusammen mit dem Fasten bereitet sie ihn auf seine Taufe und seine Beauftragung vor. Ferner muss auch bei dieser Episode von einer Beeinflussung des Lukas durch seine Quellen ausgegangen werden.<sup>835</sup> Die Bekehrung des Paulus wird dem Leser nicht weniger als dreimal (Apg 9,1-19; 22,1-21; 26,9-18) vor Augen geführt, sodass sie über jeglichen Zweifel erhaben ist. In der zweiten Schilderung der Bekehrung in Apg 22,1-21 beschreibt Paulus seine Blindheit als Folge des Lichtes, das er gesehen habe und nicht als Strafe. In der dritten Version (Apg 26,9-18) wird sie überhaupt nicht erwähnt. Es scheint sich daher nicht um eine essenzielle Komponente der Erzählung zu handeln. Die Blindheit kann auch in Apg 9 als Folge des Lichts gesehen werden. Burchard betont, dass keine Strafe vorliegen könne, da andernfalls Lukas dies deutlicher hätte zum Ausdruck bringen müssen.<sup>836</sup> Sollte die Erblindung des Paulus einen strafenden Aspekt haben, so ist dieser nicht stark ausgeprägt, da er für den Leser nicht veranschaulicht oder erklärt wird.

Die Tatsache, dass das Wort Gottes nicht nur den Juden verkündet wird, sondern sich auch an die Heiden wendet, ist ein wesentliches Thema der Apostelgeschichte. Diese Ausweitung der Adressatenschaft musste in irgendeiner Form legitimiert werden. Bei seiner Bekehrung wird Paulus verkündet, dass ihm gesagt werde, was er tun müsse (δεῖ) und dass er für den Herrn leiden müsse (Apg 9,6). In beiden Fällen kann man auf eine Notwendigkeit im göttlichen Heilsplan schließen.<sup>837</sup> Wie Carsten Burfeind nachgewiesen hat, ist das zentrale Thema der ersten Missionsreise die Legitimation der Heidenmission, während die zweite Reise insbesondere auf die daraus resultierende soziologische Abgrenzung zur Synagoge abzielt, die dritte Reise schließlich betont die

<sup>833</sup> So etwa PERVO, Acts, 242; ferner NESTLE, Legenden, 264-267.

<sup>834</sup> Zum Motiv der Blindheit vgl. Kap. 5.3.2.3.

<sup>835</sup> So etwa PESCH, Apostelgeschichte 2, 302.

<sup>836</sup> Vgl. BURCHARD, Zeuge, 97; gegen eine Strafe spricht sich auch Allen aus vgl. ALLEN, Death, 126-128.

<sup>837</sup> Vgl. BURFEIND, Carsten: Paulus *muß* nach Rom. Zur politischen Dimension der Apostelgeschichte, in: NTS 46 (2000), 75-91, 77.

Notwendigkeit der Romreise des Paulus.<sup>838</sup> Daher ist es denkbar, dass die Errettung des Paulus aus dem Schiffbruch und die Bewahrung vor dem Schlangenbiss erneut bekräftigen, dass Paulus kein Unrecht tat, wenn er sich mit seiner Botschaft an die Heiden wandte. Den Schiffbruch an sich hätte Lukas nicht überliefern müssen, wenn ihm dieser als problematisch erschienen wäre, insbesondere der Schlangenbiss verweist auf die Straftodproblematik (s.u.) und unterstützt somit die Frage nach dem vermeintlichen Vorwurf, der durch die Rettung widerlegt wird. Seine Inszenierung aber ist letztlich ein weiterer Beleg dafür, dass das Handeln des Paulus Teil des göttlichen Planes und somit gewollt ist, nicht ein Irrtum oder ein Unfall der Geschichte, sondern Teil des größeren Ganzen, nämlich des göttlichen Heilsplans.<sup>839</sup> Im Hinblick auf die Tätigkeit des Paulus wird mehrfach der göttliche Wille betont, etwa zu Beginn der ersten Missionsreise (Apg 13,2), Paulus selbst sagt, er sei zu den Völkern (und damit zu den Heiden) gesandt (Apg 13,47). Als die Juden in Korinth ihn und seine Botschaft ablehnen, wendet er sich gezielt den Heiden zu und lehnt jegliche Verantwortung für das weitere Schicksal der Juden ab (Apg 18,1-6).<sup>840</sup> Dabei ist es wichtig, zu betonen, dass die Juden nicht grundsätzlich bzw. als solche abgelehnt werden,<sup>841</sup> einige Juden bekehren sich zum Glauben,<sup>842</sup> auch Heiden lehnen die Botschaft ab und bereiten Paulus Schwierigkeiten.<sup>843</sup> Ein weiterer Beweis für die Gottgewolltheit der paulinischen Mission sind die von bzw. durch Paulus gewirkten Wunder, etwa in Apg 19,11-12; 20,7-12; 28,7-10. Lukas hat somit bereits vor Beginn der Schiffbruchepisode Hinweise auf die Unschuld bzgl. der Heidenmission eingewoben, daher sollte die Frage nach der konkreten Schuld nicht auf einen Einzelfaspekt verengt werden.

#### 5.3.4.2 Zum Prozess des Paulus

Nach der Festnahme des Paulus folgen eine lange Rede des Paulus (Apg 22,1-22), sowie die Verhandlung vor dem Hohen Rat (Apg 22,30-23,11) und dem Statthalter (Apg 24,1-27), unterbrochen durch einen Mordanschlag (Apg 23,12-22) und die Überstellung des Paulus nach Cäsarea (Apg 23,23-35). Nachdem Paulus nach zwei

<sup>838</sup> Vgl. BURFEIND, Paulus, 78-82.

<sup>839</sup> Ähnlich äußert sich BRAWLEY, Robert L.: Paul in Acts: Lucan Apology and Conciliation, in: Talbert, Charles H. (Hg.): New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar, New York 1984, 129-147, 130-136.

<sup>840</sup> Zum Verständnis von 18,6 vgl. PERVO, Acts, 453.

<sup>841</sup> Vgl. BRAWLEY, Paul, 131-134.

<sup>842</sup> Ein Beispiel für Juden, die sich bekehren, findet sich in 18,8.

<sup>843</sup> So etwa der Aufruhr in der Silberschmiede (19,21-40) oder auch die Heilung einer Magd, für welche die Besitzer Paulus züchtigen und ins Gefängnis werfen lassen (16,16-24).

Jahren Haft vor einem neuen Machthaber an den Kaiser appelliert (Apg 25,10-12)<sup>844</sup> und der Leser damit weiß, dass nun eine Überführung nach Rom zu erwarten ist, schließt Lukas eine längere Episode vor König Agrippa II an, die für den Fortgang der Erzählung nicht unbedingt notwendig wäre. Plümacher verweist dabei besonders auf den dramatischen Charakter der Episoden.<sup>845</sup> Bis zu diesem Zeitpunkt hatte es zwischen der jungen Gemeinde und der staatlichen Obrigkeit keine größeren Differenzen gegeben, die Verurteilung des Paulus jedoch stellt dies infrage. Hintergrund ist die grundsätzliche Bewertung des paulinischen Endes. Hat der Staat die göttlichen Pläne durchkreuzt und die Mission des Paulus verfrüht abgebrochen? Oder wurde Paulus von Gott gestraft? Das Abbrechen einer erfolgreichen und Segen bringenden Missionstätigkeit scheint zunächst nicht dem göttlichen Willen zu entsprechen und muss daher gerechtfertigt werden. Festus betont gegenüber König Agrippa, dass Paulus unschuldig sei und nur religiöse Fragen zur Diskussion stünden, für die er keine Kompetenz habe (Apg 25,18-20). Zur Last gelegt wird Paulus, er stifte Unruhe und schände den Tempel (Apg 24,5 f.). Paulus selbst führt die Auferstehung der Toten an, insbesondere als den Punkt, der seitens der Juden Kritik ausgelöst habe (Apg 23,6; 24, 14-15. 21). In 25,25 betont Festus erneut, er habe kein Verbrechen an Paulus finden können, Paulus werde zum Kaiser geschickt, weil er an diesen appelliert habe. Festus wird folglich kein Fehlurteil zur Last gelegt, Paulus wird lediglich zum Kaiser geschickt, weil er selbst darauf bestand, nicht weil er schuldig ist. Die Beurteilung durch Festus (Apg 26,25), Paulus sei durch das viele Studieren wahnsinnig geworden, zeigt den Lesern erneut die Inkompetenz des römischen Machthabers, da die Leser des lukanischen Doppelwerkes nur allzu gut wissen, dass die Auferstehung nicht Wahnsinn, sondern Realität ist. In den letzten beiden Versen des Kapitels bekräftigen Festus, Agrippa II. und Berenike die Unschuld des Paulus und dass er freigesprochen werden könnte, wenn er nicht an den Kaiser appelliert hätte.<sup>846</sup> Paulus kann nichts zur Last gelegt werden, was eine Bestrafung durch die weltliche Justiz rechtfertigen würde.<sup>847</sup> Er selbst hat durch sein Appellieren an den Kaiser das Geschehen in Gang gesetzt, das letztlich zu seinem Tod in Rom führt. Dies stellt jedoch keinen Widerspruch zu einem

<sup>844</sup> Eine Einführung in die rechtlichen Hintergründe hinsichtlich des römischen Bürgerrechts sowie des Prozesses bietet LENTZ, John Clayton: *Luke's Portrait of Paul*, Cambridge u. a. 1993 (MSSNTS 77), 23-61.105-170.

<sup>845</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 80-84.

<sup>846</sup> Dieser Szene liegt möglicherweise ein historischer Kern zugrunde, der von Lukas sicher aufwendig bearbeitet wurde, vgl. hierzu KOLLMANN, Bernd: *Das Glamourpaar und der Apostel. Paulus vor Agrippa II. und Berenike* (Apg 25,13-26,32), in: Hoppe, Rudolf/Reichardt, Michael (Hg.): *Lukas – Paulus – Pastoralbriefe*, FS Weiser, Stuttgart 2014 (SBS 230), 145-159.

<sup>847</sup> So auch PLÜMACHER, Lukas, 83.

gottgewollten Ausgang der Ereignisse dar, da Paulus als Mann Gottes ohnehin dessen Willen tut. Insgesamt ist der Prozess durch retardierende Elemente und die Entscheidungsschwäche der römischen Behörden geprägt, die Juden aber werden nicht als die treibende Kraft identifiziert.<sup>848</sup> Möglicherweise stand bei der Beschreibung des paulinischen Prozesses auch der Prozess Jesu im Hintergrund, sodass mit Anklängen an diesen zu rechnen ist,<sup>849</sup> aufgrund der ebenfalls bestehenden Differenzen sollten diese allerdings nicht überbewertet werden.<sup>850</sup> Plümacher urteilt, dass die Unschuld des Paulus nun für die Leser offensichtlich erwiesen sei und Lukas sich nun, ungestört von solchen Fragestellungen, der Schilderung von Überfahrt und Schiffbruch widmen kann.<sup>851</sup>

Immer wieder wird mittels des lukanischen δεῖ betont, dass das Geschehen Teil des göttlichen Heilsplans ist.<sup>852</sup> Bereits in Apg 19,21 sagt Paulus selbst, dass er nach Jerusalem auch Rom sehen müsse, in Apg 23,11 wird ihm dies auch von göttlicher Seite her mitgeteilt und in Apg 27,24 im Angesicht des Schiffbruchs erneut bestätigt. Bereits in Apg 20,22-24 bekennt Paulus im Rahmen der Miletrede, dass er durch den Geist gebunden sei, jedoch sein Leben gering achte, damit er sein Werk im göttlichen Heilsplan erfüllen könne. Er betont in Apg 21,13 erneut, dass er bereit sei, für den Glauben zu sterben. Er wird mehrfach vor einem verfrühten Tod bewahrt (Apg 14,6; 14,19; 16,23-40; 21,31-33). Die Römer werden dabei zumeist in positivem Licht dargestellt, sie behandeln ihn korrekt und sind teils auch an seiner Lehre interessiert.<sup>853</sup>

#### 5.3.4.3 Das Kapitel 27 der Apostelgeschichte

Im 27. Kapitel der Apostelgeschichte stellt Lukas den Weg des Paulus nach Rom dar. Wenn das Wort Gottes den Weg nach Rom in geringem Maße bereits gefunden zu haben scheint (Apg 28,15), so wird es mit Paulus als dessen Repräsentant dennoch auf eine andere Grundlage gestellt. Stärker als in den übrigen Kapiteln finden sich hier romanhafte Züge. Wolter fasst den Schiffbruch als Übergang auf, der dem Einschnitt

<sup>848</sup> Zur Einführung in die Thematik des Prozesses Pauli empfiehlt sich BLUMENTHAL, Christian: Paulus vor Gericht - Erwählter Diener und Zeuge. Annäherungen an das lukanische Paulusbild in Apg 21-26, in: Hoppe, Rudolf/Köhler, Kristell (Hg.): Das Paulusbild der Apostelgeschichte, Stuttgart 2009, 159-192.

<sup>849</sup> Vgl. MATTILL, A. J.: The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts: H. H. Evans Reconsidered, in: NT 17,1 (1975), 15-46, 30-37; so auch TROMPF, Idea, 126-127.

<sup>850</sup> Vgl. BLUMENTHAL, Paulus, 165-167.

<sup>851</sup> Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 84.

<sup>852</sup> Zum lukanischen δεῖ vgl. COSGROVE, Dei, 168-190.

<sup>853</sup> Vgl. RADL, Walter: Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, Frankfurt/Main, Bern, 1974 (EHS.T 49), 330-335.

zwischen der bisherigen Erzählung und den Ereignissen in Rom die Härte nimmt.<sup>854</sup> Die ungewöhnliche Länge sowie der damit verbundene Detailreichtum lassen bereits darauf schließen, dass es sich keinesfalls um eine unbedeutende Randepisode handeln kann. Vielmehr wird der Übergang von den Jerusalemer Anfängen und der ersten Mission hin zu einer örtlich entgrenzten Situation, die deutlich näher an die Gegenwart des Lesers anschließt, geschildert.<sup>855</sup>

#### 5.3.4.3.1 Der Schiffbruch vor Malta aus literarischer Perspektive

Reisen galt nicht als ein, sondern als das Abenteuer der Antike. Insbesondere die Seereise garantierte Gefahren und brachte den Helden der Erzählung in fremde und exotische Länder, wo zahlreiche Abenteuer auf diesen warten konnten.<sup>856</sup> Die Seefahrt war für den hellenistischen Kulturkreis von entscheidender Bedeutung, da sie sowohl weite Teile des Handels wie auch des Militärwesens umfasste. Es ist kein Zufall, dass gerade die homerischen Epen, der Urgrund aller griechischsprachigen Erzählungen, in nicht geringem Maße von Seefahrten berichten. In Romanen war die Reise ein beliebtes Mittel, um die Hauptdarsteller mit verschiedenen Gefahren zu konfrontieren. Die Schilderung von Sturm und Schiffbruch ist jedoch für kein Genre spezifisch und kann daher nicht für eine Einordnung von Apg in ein Genre dienen, ferner unterliegen die Darstellungen von Schiffsreisen und Schiffbrüchen einer immensen Variationsbreite.<sup>857</sup> Der Schiffbruch vor Malta wird ungewöhnlich ausführlich und breit erzählt, Lukas führt viele nautische Details an, wie etwa die Tiefe des Wassers (Apg 27,28) und die Anzahl der verwendeten Anker (Apg 27,29). Dies ist keine Selbstverständlichkeit, Josephos

<sup>854</sup> Vgl. WOLTER, Doppelwerk, 277.

<sup>855</sup> Vgl. bzgl. des Übergangs und seiner Veranschaulichung BACKHAUS, Knut: ΣΚΕΥΟΣ ΕΚΛΟΓΗΣ. Paulus als theologischer Topos in der Apostelgeschichte, in: Klumbies, Paul-Gerhard/du Toit, David S. (Hg.): Paulus – Werk und Wirkung, FS Andreas Lindemann, Tübingen 2013, 413-434, 427-431.

<sup>856</sup> Eine Einführung in die Thematik des antiken Reisemotivs im Allgemeinen, unter Berücksichtigung der Apostelgeschichte, bietet BACKHAUS, Knut: Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum, Tübingen 2014 (Tria Corda 8), insbes. 114-126. 173-240; ferner ALEXANDER, Loveday C. A.: "In Journeyings often": Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance, in: Dies.: Acts in Its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles, London, New York 2007 (LNTS 289), 69-97.

<sup>857</sup> Zur Einführung und für Beispiele antiker Schiffbruchserzählungen empfiehlt sich BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, insbes. 13-277.445-448; BACKHAUS, Religion, 191-232; ferner THIMMES, Pamela Lee: Studies in the Biblical Sea-Storm Type-Scene. Convention and Invention, San Francisco 1992, 40-80, Thimmes versucht eine type-scene des Schiffbruchs zu identifizieren. Eine umfassende Literatursammlung findet sich auch bei PRAEDER, Susan Marie: The Narrative Voyage. An Analysis and Interpretation of Acts 27-28, Ann Arbor 1980, 183-186. 211-256; sowie Dies.: Acts 27:1-28:16: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts, in: CBQ 46 (1984), 683-706; eine prägnante Übersicht bietet auch TALBERT, Charles H.: The Theology of Sea in Luke-Acts Storms, in: Ders.: Reading Luke-Acts in Its Mediterranean Milieu, Leiden 2003 (NT.S CVII), 175-195, 177-178. Das Motiv der Seenot fand im Rahmen der Sturmstillung auch Eingang in die Evangelien (Lk 8,22-25 | Mt 8,18.23-27; Mk 4,35-41).

etwa berichtet deutlich knapper und nüchterner von seiner Romfahrt und dem dabei erlittenen Schiffbruch.<sup>858</sup> An Apg 27 zeigt sich der Einfluss des antiken Romans besonders deutlich,<sup>859</sup> der Erzählstil ist sehr detailreich und spannend gestaltet. Jens Börstinghaus hat die Sturmszene bei Lukas als Sturm-Ekphrasis charakterisiert und betont hiermit besonders den lebhaften Charakter der Darstellung.<sup>860</sup> Gerade der farblose Wir-Erzähler ermöglicht es Pervo zufolge dem Leser sich in den Text hineinzulesen.<sup>861</sup> Die Darstellung von Schiffbrüchen in Romanen ist sehr variabel, neben kurzen Schilderungen finden sich auch einige detailreiche und dramatische Episoden, in keinem Fall aber ein einheitliches Schema.<sup>862</sup> Dennoch wurde mehrfach darauf verwiesen, dass der vorliegende Textbestand nicht ausreiche, um explizit von einem romanähnlichen Text zu sprechen.<sup>863</sup> Es empfiehlt sich daher, lediglich von einer gewissen Tendenz zu sprechen.<sup>864</sup> Was jedoch festzuhalten bleibt, ist der Unterhaltungsanspruch, Lukas erfreut seine Leser mit einem bekannten und beliebten Motiv, um zu beschreiben, wie das Evangelium, dem göttlichen Plan gemäß, trotz aller Hindernisse nach Rom gelangt.

#### 5.3.4.3.2 Historizität

Eine Einschätzung bezüglich der Historizität gestaltet sich schwierig. Würde man die Pauluspassagen streichen, so bliebe dennoch eine vollständige Erzählung übrig, von der man annahm, dass es sich um eine eigenständige, möglicherweise nicht religiöse Quelle handelte, dieser Ansatz wurde in unterschiedlichen Ausprägungen vorgetragen.<sup>865</sup> Dies würde freilich nicht bedeuten, dass Lukas nicht auch in diese Quelle stark eingriff und

---

<sup>858</sup> Vgl. Ios. vita 3.

<sup>859</sup> Vgl. PERVO, Profit, insbes. 50-54; PERVO, Acts, 14-18.645.

<sup>860</sup> Vgl. BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, 15.

<sup>861</sup> Vgl. PERVO, Acts, 646.

<sup>862</sup> Zur Einführung in das Schiffbruchsmotiv im Rahmen von Romanen vgl. BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, 69-118.

<sup>863</sup> Vgl. REISER, Marius: Von Caesarea nach Malta. Literarischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27, in: Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.): Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, Berlin, New York 2001 (BZNW 106), 49-73, 52-53; so auch PRAEDER, Susan Marie: Luke-Acts and the Ancient Novel, in: SBL. SP 117 (1981), 269-292; sowie Dies.: Sea Voyages, 693-695.

<sup>864</sup> Reiser führt ferner einige literarische Schilderungen tatsächlicher Schiffsreisen als Belege dafür an, dass Apg näher an diesen zu sehen wäre als am antiken Roman, dennoch darf m. E. der zweifellos vorhandene Unterschied hinsichtlich Länge, Dramatik und Detailreichtum nicht übersehen werden, zum Ansatz von Reiser vgl. REISER, Caesarea, 55-61.

<sup>865</sup> Einen knappen Einblick in die Thematik bietet PERVO, Acts, 647. Richtungsweisend war WELLHAUSEN, Julius: Kritische Analyse der Apostelgeschichte, Berlin 1914, 53-55; diesem Ansatz folgen WEISER, Apostelgeschichte 2, 659; PESCH, Apostelgeschichte 2, 285; SCHNEIDER, Apostelgeschichte 2, 387; eine ausführliche aktuelle Auseinandersetzung leistet WEHNERT, Jürgen: Gestrandet. Zu einer neuen These über den Schiffbruch des Apostels Paulus auf dem Wege nach Rom (Apg 27-28), in: ZThK 87,1 (1990), 67-99, insbes. 89-99.

diese nach seinen Vorstellungen bearbeitete. Einen guten Überblick über die Argumente für oder gegen ein Herauslösen der jeweiligen Textteile bietet Börstinghaus.<sup>866</sup> Neben der Problematik der möglichen Quellen für den Text ist auch der Inhalt selbst zu thematisieren, da Heinz Warnecke und Alfred Suhl versuchten, statt Malta Kephallenia als Schauplatz der Episode auszuweisen.<sup>867</sup> Jürgen Wehnert<sup>868</sup> hat Warnecke nicht ohne Polemik widersprochen, Günter Kettenbach bezichtigte Warnecke, neben vehementer Kritik an seinen Thesen, gar des Plagiats.<sup>869</sup> Hauptmanko von Warneckes These bleibt jedoch sein historisierender Ansatz, da er von einigen möglichen korrekten Details sofort auf vollständige Historizität der gesamten Stelle schließt.<sup>870</sup> Brian M. Rapske hat sich ausführlicher mit der Frage nach der Authentizität einiger nautischer Elemente der Darstellung des Lukas auseinandergesetzt und kommt dabei zu einem überwiegend positiven Ergebnis.<sup>871</sup> Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt Börstinghaus, der insgesamt zwar etwas skeptischer ist und stärker auf die Verwendung bekannter Motive verweist, dennoch sieht auch er sich nicht genötigt, diese Stelle als völlig realitätsfremde Fiktion zu bewerten.<sup>872</sup> Die griechische Bezeichnung der Insel als Μελίτη erlaubt keine eindeutige Identifikation. Eine Strandung auf Malta wäre jedoch aus nautischer Sicht problemlos denkbar, was etwa Entfernung und Driftrichtung angeht.<sup>873</sup> Es gilt jedoch zu fragen, ob die Angaben, selbst wenn sie historisch möglich sind, auch den Tatsachen entsprechen. Selbst wenn Warnecke Recht haben sollte, so zeigen seine Argumente lediglich, dass Apg eine Quelle zugrunde lag, die eine realistische Darstellung eines Schiffbruchs enthielt. Im Rahmen der Fiktion wäre es

---

<sup>866</sup> BÖRSTINGHAUS, *Sturmfahrt*, 336-345.

<sup>867</sup> Vgl. WARNECKE, Heinz: *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus*, Stuttgart 1987 (SBS 127) sowie Ders.: *Paulus im Sturm. Über den Schiffbruch der Exegese und die Rettung des Apostels auf Kephallenia*, 2., veränd. Aufl., Nürnberg 2000; SUHL, Alfred: *Gestrandet! Bemerkungen zum Streit über die Romfahrt des Paulus*, in: ZThK 88,2 (1991), 1-28. Neben Kephallenia wurde auch erfolglos vorgeschlagen Mijet als die gesuchte Insel zu propagieren vgl. ACWORTH, Angus: *Where Was St. Paul Shipwrecked? A Re-Examination of the Evidence*, in: JThS 24 (1973), 190-193.

<sup>868</sup> Vgl. WEHNERT, *Gestrandet*, 67-99; Bezüglich der Gegenkritik an Wehnerts Ansatz vgl. SUHL, *Gestrandet!*, 5-17.

<sup>869</sup> Vgl. KETTENBACH, Günter: *Einführung in die Schiffahrtsmetaphorik der Bibel*, Frankfurt/Main 1994 (EHS.T 512), 50.

<sup>870</sup> Ein gravierendes Beispiel hierfür ist etwa eine Felsenwölbung unter der die Schiffbrüchigen Zuflucht vor dem Regen gesucht hätten (WARNECKE, *Romfahrt*, 148). Eine Gelegenheit, sich bei einem Regenguss unterzustellen, findet sich wohl auf den meisten Inseln und besagt nicht, dass sich Paulus dort tatsächlich untergestellt hat (so auch WEHNERT, *Gestrandet*, 82). Warnecke zeigt in seiner Arbeit keinerlei Verständnis griechischer Historiografie für seine Argumentation, sondern schließt von einem Detail, wie etwa den verwendeten Ankern, sofort darauf, dass die gesamte Episode korrekt sein müsse, ohne die verschiedenen Techniken der Redaktion geeignet in seine Überlegungen einzubeziehen.

<sup>871</sup> Vgl. RAPSKE, Brian M.: *Acts Travel and Shipwreck*, in: Gill, David W. J./Gempf, Conrad (Hg.): *The Book of Acts in Its First Century Setting II: The Book of Acts in Graeco-Roman Setting*, Grand Rapids, Mich. 1994, 1-47.

<sup>872</sup> Vgl. BÖRSTINGHAUS, *Sturmfahrt*, 358-403.

<sup>873</sup> Vgl. BÖRSTINGHAUS, *Sturmfahrt*, 432-448.



durchaus denkbar, dass Lukas von den Schiffbrüchen des Paulus wusste (ohne damit eine zwingende Kenntnis von 2 Kor 11,25 anzunehmen, da diese Tatsache auch außerhalb der Briefe tradiert worden sein kann) und aus einem geeigneten Schiffbruchsbericht Apg 27 schuf.<sup>874</sup> Auch eine Korrektheit der nautischen Angaben kann als Beweis für die Historizität nicht herangezogen werden, da Lukas korrekte Angaben aus einer Quelle entnommen haben kann, dabei könnte es sich jedoch durchaus um einen Text gehandelt haben, der mit Paulus nichts zu tun hatte. Ferner muss erwogen werden, dass Lukas sich durch einen erfahrenen Seefahrer beraten ließ und die nautischen Details auf diesen zurückzuführen sind. Andererseits ist es jedoch nicht abwegig, dass Lukas die Figur des Paulus in den nautischen Passagen etwas stärker zurücknimmt, nicht weil er Passagen einfügen musste, sondern weil dies in der Natur der Sache liegt. Seine theologischen Anliegen drückt Lukas natürlich in der Person des Paulus aus, dies ist die Rolle und Kompetenz des Paulus, die Anker etc. sind Aufgabe der Seeleute. Neben der Grundsatzfrage der Historizität des Berichtes sowie der fraglichen Insel wurden auch einzelne Aspekte in Zweifel gezogen, wie etwa die Privilegien des Gefangenen Paulus.<sup>875</sup> Da eine Fiktion einzelner Detail durchaus möglich war, kann eine solche Diskussion hier vernachlässigt werden. Lukas nutzt diesen Aspekt, um die Gestalt des Paulus zu profilieren. Das Verhalten der Römer mag zwar nicht unbedingt wahrscheinlich sein, da Paulus jedoch in den Augen des Lukas eine Ausnahmeerscheinung war, wäre dies für Lukas vielleicht denkbar gewesen.

Da es sich beim Schiffbruch um ein verbreitetes Motiv handelt, ist auch eine literarische Abhängigkeit hinsichtlich einzelner Details nicht auszuschließen. In jedem Fall sollte man sich den Entstehungsprozess dieser Stelle nicht zu stark redaktionell vorstellen. Wie Susan Marie Praeder richtig bemerkt, wäre es dem Textbefund nicht angemessen, von der direkten Übernahme eines literarischen Modells zu sprechen.<sup>876</sup>

Es wäre also durchaus denkbar, dass Paulus auf seiner Romreise keinen Schiffbruch erlitt, Lukas jedoch die bekannte Tradition vom Schiffbruch des Paulus hier - nicht zuletzt aus dramaturgischen Gründen - einfügte und entsprechend ausgestaltete.<sup>877</sup> Es ist daher auch zweitrangig, ob Lukas nun tatsächlich selbst Paulusbegleiter war oder ob

---

<sup>874</sup> Vgl. Kap. 5.1.

<sup>875</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte 2, 285; ROLOFF, Apostelgeschichte, 358.

<sup>876</sup> Vgl. PRAEDER, Acts, 693.

<sup>877</sup> Ob und wann Paulus in Rom einen Märtyrertod starb, ist nicht gesichert, zur Einführung in die Thematik empfiehlt sich ZWIERLEIN, Petrus, 105-149.

ihm mündliche Quellen aus erster, zweiter oder dritter Hand vorlagen, da in jedem Fall eine lukanische Bearbeitung anzunehmen ist.<sup>878</sup>

Neben dem Faktum des Schiffbruchs ist noch kurz auf die Darstellung des Paulus einzugehen. Paulus trifft prophetische Vorhersagen, ist ein Diener Gottes, der als Seelsorger alle ermutigt, er wird zum Retter aus der Seenot und heilt schließlich auch den Vater des Publius von schwerer Krankheit, dennoch ist er Gefangener. Kurz: Er vermittelt aktiv die Botschaft Jesu vom göttlichen Heil.<sup>879</sup> Er ist es, der auch in der größten Krise auf Gott vertraut und allen Mut macht (Apg 27,22-25). Das Verhältnis zwischen dem historischen Paulus und der Darstellung des Lukas sowie die Frage nach dem Paulusbild des Lukas ist nicht zuletzt seit dem skeptischen Urteil von Philipp Vielhauer<sup>880</sup> ein vieldiskutiertes Forschungsfeld. Wenn es sich beim lukanischen Paulus auch um eine literarische Schöpfung des Lukas handelt, so ist dennoch keine völlig freie Fiktion anzunehmen.<sup>881</sup> Gerade in den letzten beiden Kapiteln ist hinsichtlich des oben diskutierten historischen Befundes und den daher zu erwartenden fiktiven Elementen mit einem bewussten In-Szene-Setzen des Paulus zu rechnen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass man die gesamte Paulusdarstellung in den letzten beiden Kapiteln als rein fiktional und in keiner Weise historisch bewerten sollte.

---

<sup>878</sup> Auch in jüngerer Zeit wurde gelegentlich wieder erwogen, ob Lukas ein Paulusbegleiter gewesen sein könnte, etwa durch THORNTON, Zeuge; gestützt von REISER, Caesarea; oder ob er einen solchen kannte vgl. WEDDERBURN, "We"-Passages, 78-98; einen guten Einblick in die Quellenfrage bietet BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, 281-346.

<sup>879</sup> Auf die Zeugenrolle des Paulus verweist insbesondere STOLLE, Volker: Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas, Stuttgart, Berlin 1973 (BWANT 102), 91-154.213-285, auch Burchard betont die Zeugenrolle des Paulus vgl. BURCHARD, Zeuge; als leidender Zeuge des Auferstandenen wird Paulus durch ROLOFF, Paulus-Darstellung, 529-531 charakterisiert.

<sup>880</sup> Vgl. VIELHAUER, Philipp: Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte, in: EvTh 10 (1950-1951), 1-15; repr. in: Ders.: Aufsätze zum Neuen Testament, München 1965 (TB 31), 9-27.

<sup>881</sup> Eine erste Einführung in die Thematik bieten BACKHAUS, ΣΚΕΥΟΣ ΕΚΛΟΓΗΣ; SCHRÖTER, Jens: Paulus als Modell christlicher Zeugenschaft: Apg 9,15 f. und 28,30 f. als Rahmen der lukanischen Paulusdarstellung und Rezeption des „historischen“ Paulus, in: Marguerat, D. (Hg.): Reception of Paulinism in Acts – Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres, Leuven 2009 (BETL 229), 53-80; sowie ROLOFF, Jürgen: Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel, in: EvTh 39 (1979), 510-531; als Einblick in die Forschungsgeschichte empfiehlt sich FLICHY, Odile: La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle, Paris 2007 (LeDiv), 15-34; die zahlreichen Arbeiten zum Thema nehmen zumeist einen Einzelaspekt besonders in den Blick, etwa die gesellschaftliche Stellung vgl. LENTZ, Luke; so auch NEYREY, Jerome H.: Luke's Social Location of Paul: Cultural Anthropology and the Status of Paul in Acts, in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 251-282; Paulus als Jude sowie als Missionar der Juden und Heiden betrachtet FLICHY, Paul; die Wir-Passagen analysiert PORTER, Stanley E.: The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology, Tübingen 1999, WUNT 115; die Bekehrungsgeschichte besonders in den Blick nimmt BURCHARD, Christoph: Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus, Göttingen 1970 (FRLANT 103), insbes. 51-136.

#### 5.3.4.3.3 Deutung des Schiffbruchs

Diese Episode wird häufig den Rettungswundern zugeordnet.<sup>882</sup> Dabei sollte jedoch bedacht werden, dass hier keine Naturgesetze durchbrochen werden und eine Rettung aus einem Sturm nicht so unwahrscheinlich ist wie die Heilung eines von Geburt an Blinden oder Gelähmten. Nicht immer wird der Schiffbruch daher zu den Wundern gezählt.<sup>883</sup> Der Triumph des Paulus über den Sturm wurde als Sieg des Evangeliums über alle Widrigkeiten gedeutet.<sup>884</sup> Dazu würde die Verwendung von σῶζω passen, das im christlichen Kontext nicht nur für eine Rettung aus Todesgefahr, sondern auch für Erlösung gebraucht wurde.<sup>885</sup> Da es sich um einen gebräuchlichen Wortstamm handelt, der nicht zwingend in jedem Fall religiös verstanden werden sollte, darf die Verwendung des Begriffs jedoch nicht überbewertet werden.<sup>886</sup> Dies konkretisiert sich in V.34, wo der Begriff σωτηρία für die Rettung aus dem Schiffbruch gebraucht wird.<sup>887</sup> Folglich handelt es sich zwar nicht um ein Wunder im engeren Sinn, jedoch um eine Rettung, die im weiteren Sinne in den Kontext der Rettungswunder einzuordnen ist. Diese wird auch als retardierendes Element in Hinblick auf das Schicksal des Paulus gewertet.<sup>888</sup> Bereits an der Vielzahl der vorgeschlagenen Deutungen zeigt sich, dass sich eine Interpretation nicht auf einen Einzelzug begrenzen darf, da mehrere Motive anklingen. Diese gilt es nun kurz zu diskutieren.

##### 5.3.4.3.3.1 Das Motiv der Vergeltung im Zusammenhang mit Schiffbrüchen und „(kultischer) Verunreinigung (pollution)“

Sowohl Gary B. Miles und Garry W. Trompf als auch David Ladouceur haben sich mit der Frage der „pollution“ im Rahmen von Schiffbrüchen befasst. Miles und Trompf vertraten die These, dass in der Antike ein Straftäter, der sich schwer gegenüber Gott (und den Menschen) versündigt hatte, verunreinigt sei und die gesamte Schiffsbesatzung gefährde, da er möglicherweise einen Schiffbruch verursachen könnte,

---

<sup>882</sup> So etwa PERVO, Acts, 652.

<sup>883</sup> Vgl. HARDON, John A.: The Miracle Narratives in the Acts of the Apostels, in CBQ 16 (1954), 303-318, 304.

<sup>884</sup> Vgl. POLHILL, Acts, 512.

<sup>885</sup> So etwa POLHILL, Acts, 522.

<sup>886</sup> Gegen eine solche Deutung sprach sich Labahn aus: LABAHN, Michael: Paulus - ein *homo honestus et iustus*. Das lukanische Paulusportrait von Act 27-28 im Lichte ausgewählter Parallelen, in Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.): Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, Berlin, New York 2001 (BZNW 106), 75-106.

<sup>887</sup> Vgl. POLHILL, Acts, 526.

<sup>888</sup> Vgl. JOHNSON, Acts, 458.

bei dem schlimmstenfalls alle in Mitleidenschaft gezogen würden.<sup>889</sup> Lukas müsste Paulus daher als unschuldig erweisen. Ladouceur kritisiert zu Recht, dass ein Teil der von Miles/Trompf angeführten Parallelstellen nur bedingt infrage kommen,<sup>890</sup> ferner sind ihm die gezogenen Schlussfolgerungen zu rigide und suggerieren zu sehr einen Automatismus.<sup>891</sup> Er führt den Schlangenbiss als Beleg an, dass der Leser verschiedene Schlüsse aus der Episode hätte ziehen können und Lukas durch diese Begebenheit den Lesern Klarheit verschaffen wollte,<sup>892</sup> leider führt er diese Thematik nicht weiter aus. Er betont lediglich, dass ein Schiffbruch in der Antike, gleichgültig ob mit oder ohne Verlust von Menschenleben, als göttliche Strafe gesehen werden konnte und Lukas, um sicherzustellen, dass dies nicht geschah, die Geschichte vom Schlangenbiss ergänzte.<sup>893</sup> Sowohl Miles/Trompf als auch Ladouceur verweisen auf Antiphon,<sup>894</sup> der in Περὶ τοῦ Ἡρώδου φόνου einen klaren Zusammenhang zwischen Schiffbruch und Unreinheit herstellt: Diese Rede war für den Athener Helos geschrieben worden, der sie bei Gericht selbst vortrug. Als auf einer Seereise ein Mitreisender verschwand, wurde ihm der Prozess gemacht. Er argumentiert, dass alle, die mit ihm gereist seien, eine gute Reise gehabt hätten, ein unreiner Mann jedoch häufig Unschuldige mit ins Verderben reiße. Da dies in seinem Falle nicht passiert sei, könne er nicht schuldig sein. Für Apg ist dieser Text von besonderer Bedeutung, da es sich um ein Argument ex negativo handelt - gerade die Rettung wird als Argument benutzt, nicht das Verderben, es soll Unschuld erwiesen werden, nicht Schuld.<sup>895</sup> Es wurde jedoch eingewandt, dass in Apg ein Schiffbruch erlitten wurde und Schiff sowie Ladung verloren gingen.<sup>896</sup> Miles/Trompf verweisen ferner auf die Mannschaft des Odysseus, die wegen des Schlachtens der heiligen Rinder des Helios bei einem Schiffbruch umkommen, Odysseus überlebt, da er das Töten verboten hatte und nicht daran beteiligt war (Od. 12.127-141; 259-446).<sup>897</sup> Auf Paulus bezogen, folgern Miles/Trompf daher, dass es nicht mehr nötig war, seinen

<sup>889</sup> Zum Ansatz von Miles/Trompf vgl. MILES, Gary B./TROMPF, Garry: Luke and Antiphon: The Theology of Acts 27-28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution, and Shipwreck, in: HThR 69 (1976), 259-267; so auch TROMPF, Historiography, 83-87.

<sup>890</sup> Vgl. LADOUCEUR, David: Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Context for Acts 27-28, in: HThR 73 (1980), 435-449; die angeführte Stelle bei Livius (Liv. 22.1-6), der Flaminius die Niederlage zuschreibt, mag zwar mit den erwähnten Omina zusammenhängen, dennoch spielt diese Motivik im Text eine allenfalls untergeordnete Rolle und ist nicht zwingend zu erkennen, Laktanz scheidet ebenfalls als Beleg aus, da er deutlich nach Lukas schrieb und auf diesen aufbauen konnte.

<sup>891</sup> Vgl. LADOUCEUR, Preconceptions, 439.

<sup>892</sup> Vgl. LADOUCEUR, Preconceptions, 439.

<sup>893</sup> Vgl. LADOUCEUR, Preconceptions, 443.

<sup>894</sup> Vgl. Antiph. de caed. Herod. 83.

<sup>895</sup> So auch MILES/TROMPF, Luke, 263.

<sup>896</sup> Vgl. LABAHN, Paulus, 89-91.

<sup>897</sup> Vgl. MILES/TROMPF, Luke, 263.

Prozess vor dem Kaiser zu schildern, da der Beweis seiner Unschuld bereits erbracht worden sei, da alle Mitreisenden gerettet wurden.<sup>898</sup> Ladouceur schlägt als Belegstelle ferner eine Passage bei Andokides vor:<sup>899</sup> Hier argumentiert der Angeklagte, welcher der ἀσέβεια beschuldigt wurde,<sup>900</sup> er könne gar nicht schuldig sein, da ihn andernfalls die Götter für das Unrecht, das er ihnen angetan hätte, auf einer seiner zahlreichen Seereisen, insbesondere während derer im Winter, die als besonders gefährlich galten, bereits ertränkt hätten, zudem drohte in Kriegszeiten Gefahr durch Piraten. Dabei wäre ihm auch jegliches Begräbnis verweigert worden, eine Verurteilung vor Gericht hingegen sei ein vergleichsweise geringeres Übel. Da aber die Götter selbst ihn bewahrt hätten, würden sie sicher erzürnen, falls nun die Menschen ihn töten würden. Sein Gegenredner hingegen stellt gerade den Gerichtsprozess als (göttliche) Gerechtigkeit dar,<sup>901</sup> auch er erwähnt die Problematik der Unreinheit, jedoch im Hinblick auf die Stadt, in der der Beschuldigte dann wohnen würde und die somit gefährdet wäre.<sup>902</sup> Die Stelle zeigt in jedem Fall, dass ein Zusammenhang zwischen Schiffbruch und göttlicher Strafe möglich war, da, wie Ladouceur betont, solche Argumente offensichtlich als relevant erachtet wurden.<sup>903</sup> Zumindest war offensichtlich keine längere Erklärung nötig, um dem Publikum diese Schlussfolgerung nahezubringen. Eine direkte literarische Dependenz ist meines Erachtens jedoch nicht zwangsläufig gegeben, was Ladouceur aber auch selbst einräumt.<sup>904</sup> Börstinghaus verweist ferner auf die Argonautensage in der Version des Pseudo-Apollodor:<sup>905</sup> Medes zerlegt ihren eigenen Bruder in Stücke, um ihren Vater, der sie verfolgte, aufzuhalten. Nachdem dieser Plan erfolgreich geglückt war, strafe Zeus die Schiffsbesatzung mit einem schweren Sturm und einer Irrfahrt, der Sturm hielt bis zur kultischen Reinigung durch Kirke an. Den Gedanken der Verunreinigung scheint auch Platon zu kennen, der für den Idealstaat verbieten möchte, dass Mörder einen Hafen oder kultische Bereiche betreten, um sie nicht zu verunreinigen.<sup>906</sup> Ladouceur führt als Belegstellen für den Zusammenhang zwischen Schiffbruch und göttlicher Strafe allgemein ferner Plautus und Vergil an,<sup>907</sup> bei Ersterem wird einem Schiffbrüchigen (allerdings mit ironischem Unterton) erklärt,

<sup>898</sup> Vgl. MILES/TROMPF, Luke, 265.

<sup>899</sup> Vgl. And. De mysteriis 137-139.

<sup>900</sup> Vgl. And. De mysteriis 10.

<sup>901</sup> Vgl. Lys. 6.32-34; diese Rede wird wahrscheinlich zu Unrecht Lysias zugeschrieben, vgl. hierzu LADOUCEUR, Preconceptions, 437.

<sup>902</sup> Vgl. Lys. 6.53.

<sup>903</sup> Vgl. LADOUCEUR, Preconceptions, 439.

<sup>904</sup> Vgl. LADOUCEUR, Preconceptions, 441.

<sup>905</sup> Vgl. Apollod. 1.9.24; BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, 196.

<sup>906</sup> Vgl. Plat. leg. 9.871.

<sup>907</sup> Vgl. LADOUCEUR, Preconceptions, 442.

dass dies aufgrund seines Lebenswandels zu erwarten gewesen sei.<sup>908</sup> Vergil erinnert in seiner Aeneis an die Bestrafung der griechischen Flotte durch Athene mittels Seenot und Blitzschleudern.<sup>909</sup> Ferner erinnert Ladouceur an Ovids Dido, die Aeneas ermahnt, dass man die See nicht herausfordern solle, wenn man einen Eid gebrochen hat, denn genau dort wäre der Ort für entsprechende Strafen.<sup>910</sup> Als Belegstelle verweisen die genannten Autoren auch auf das Buch Jona 1,3-16, da hier der Prophet, der versucht, sich gegen Gott aufzulehnen, einen Seesturm verursacht und von den Seeleuten daher über Bord geworfen wird (s.u.). Ein Schiffbruch wurde jedoch nicht zwangsläufig der Δίκη zur Last gelegt, Polybios etwa verweist durchaus auch auf menschliches Fehlverhalten.<sup>911</sup>

Unter anderen Vorzeichen findet sich diese Argumentation auch bei Cicero in *De Natura Deorum*, wo die Frage nach mangelnder göttlicher Vergeltung und die Tugend der Götter thematisiert werden. In Cic. nat. 3.89 entkräftet der Atheist Diagoras den Einwand, das Wirken der Götter ließe sich an den zahlreichen Votivtafeln für eine glückliche Ankunft erkennen, mit dem Verweis darauf, dass es keine Bilder von jenen gäbe, die, trotz Bitte um göttliche Fürsprache, ertrunken seien. Diagoras berichtet, dass ihn einmal die Besatzung während eines Sturmes beschuldigte, er habe diesen verursacht, wogegen er eingewandt habe, dass auch andere Schiffe in Not geraten seien, ohne dass ein Diagoras an Bord gewesen wäre. Das Verhalten beeinflusse folglich das Schicksal nicht. Wenn auch hier an dem Phänomen der religiösen Verunreinigung massiv gezweifelt wird, so zeigt sich dennoch gerade daran, dass es existiert haben muss und eine gewisse Verbreitung hatte, andernfalls wäre es wohl nicht erwähnenswert gewesen. Paulus selbst sieht sich nicht genötigt, seinen Schiffbruch apologetisch zu erklären, im Gegenteil, er führt ihn als einen von vielen Belegen an, was er für den Glauben alles erlitten habe.<sup>912</sup> Ob ein Unglück wie etwa ein Schiffbruch als Unglück oder Strafe empfunden wird, hängt nicht zuletzt mit der Erwartung der Leser eng zusammen - je nachdem welcher Eindruck ihnen von dem fraglichen Charakter bisher vermittelt wurde, werden sie Mitleid oder aber Schadenfreude empfinden. Paulus wird wegen seiner Beteiligung am Tod des Stephanus zwar zunächst in ein ungutes Licht gerückt, hat aber durch sein Verhalten längst erwiesen, dass er sich vollständig bekehrt hat. Die Strafmotivik in Kapitel 27-28 unterstreicht daher, was dem Leser längst intuitiv

---

<sup>908</sup> Vgl. Plaut. Rud. 2.6.

<sup>909</sup> Vgl. Verg. Aen. 39-45.

<sup>910</sup> Vgl. Ov. epist. 7.57-58.

<sup>911</sup> So etwa Pol. 1.37.

<sup>912</sup> Vgl. 2 Kor 11,25.

vermittelt wurde, so dass die Heidenmission nun über jeglichen Zweifel erhaben ist. Paulus ist frei von jeglicher Schuld. Der von Joshua W. Jipp vorgetragene Einwand,<sup>913</sup> eine ereignislose Schifffahrt hätte die Unschuld des Paulus besser erwiesen als das Anhängen einer apologetischen Erzählung, ist zurückzuweisen, da Paulus (wenn auch vielleicht auf einer anderen Reise) tatsächlich Schiffbruch erlitt. Ist diese Tatsache dem Leser bekannt, würde die Fiktion der ereignislosen Reise wie eine Vertuschung auf ihn wirken. Eine Notwendigkeit auf den Schiffbruch des Paulus einzugehen mag dabei nicht bestanden haben. Auch die Schuldfrage ist eigentlich bereits hinreichend thematisiert worden. Die erneute Wiederholung zeigt einerseits die Relevanz dieses Themas für den Autor, andererseits mag das schlichte Vorliegen des Materials zu diesem Endergebnis beigetragen haben. Die Fortsetzung der Reise im Zeichen der Dioskuren, die als Retter aus Seenot galten, ist nicht mehr als Teil des positiv gewendeten Retributionsmotivs, sondern vielmehr als paganes Element zu verstehen, das den Übergang hinsichtlich der Erzählwelt in das heidnische Rom unterstützt.<sup>914</sup>

#### 5.3.4.3.2 Paulus und die Schlange

Viel bemerkenswerter ist, dass Lukas das Motiv unter umgekehrten Vorzeichen einsetzt. Paulus geht aus dem Schiffbruch unbeschadet hervor; es wird betont, dass niemand zu Schaden gekommen ist (Apg 27,22; 27,44). Paulus hatte aufgrund der Jahreszeit vor einem Auslaufen des Schiffes gewarnt und hätte somit den Schiffbruch sogar verhindert, wenn man auf ihn gehört hätte (Apg 27,10.21). Paulus wird nicht als die Ursache des Unglücks dargestellt, sondern stärkt vielmehr die Allgemeinheit durch seinen Zuspruch und das Brechen des Brotes (Apg 27,35-36). Eine entscheidende Rolle im Hinblick auf die oben beschriebene Frage der Unreinheit spielt ferner die zu Beginn des 28. Kapitels geschilderte Episode des Schlangensbisses. Die Bewohner der Insel erwarten konkret, dass Paulus durch den Biss sterben werde, als dies jedoch nicht eintritt, halten sie ihn für einen Gott. Der Gedanke, Paulus müsse ein Gott sein, ist dem Leser bereits aus Apg 14,11-18 bekannt, da Paulus selbst sich in vorbildlicher Weise dagegen wehrt, weiß der Leser auch wie dies zu bewerten ist. Vielmehr unterstreicht die Szene erneut, dass es Gottes Wille ist, dass Paulus nach Rom geht, da er ihm einen derart intensiven Schutz zukommen lässt. Paulus wird gleichzeitig von jeglicher Schuld

<sup>913</sup> Vgl. JIPP, Joshua W.: *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts. An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1-10*, Leiden, Boston 2013 (NT.S 153), 12.

<sup>914</sup> Vgl. BACKHAUS, Knut: Paulus und die Dioskuren (Apg 28.11): Über zwei denkwürdige Schutzpatrone des Evangeliums, in: NTS (2015), 165-182.

freigesprochen,<sup>915</sup> aber eher „nebenbei“.<sup>916</sup> Die Furcht der Einheimischen bezieht sich nicht auf die Giftigkeit der Schlange, sondern aus der Vermutung, Paulus müsse ein Mörder sein, den die δίκη rächen wolle (Apg 28,4). Warnecke argumentiert hier, dass Paulus nicht auf Malta gestrandet sein könne, da es dort keine giftigen Schlangen gebe, auf der von ihm favorisierten Insel Kephallenia hingegen die Sandviper (*Vipera ammodytes*) heimisch sei, deren Biss tödlich sein kann.<sup>917</sup> Ebenfalls denkbar wäre aber, dass Lukas Kenntnisse über ein entsprechendes Ereignis (mit anderen Personen) hatte und dieses Paulus zuschrieb, da er sich vortrefflich in seine Erzählabsichten einfügte. Es ist durchaus auch möglich, dass Paulus von einer Schlange gebissen wurde, die einer Giftschlange ähnelte und daher für diesen Vorfall eine einfache Erklärung existiert.<sup>918</sup> Ferner wäre natürlich auch eine freie Erfindung ohne Vorlage denkbar.<sup>919</sup> Es ist sicher kaum feststellbar, ob in diesem Fall der Gedanke, Vergeltungsmotive in Apg einzuarbeiten, zuerst existierte oder ob die vorliegende Episode den Anstoß für die Verwendung des Motivs gab. Eine Tradition, welche die Idee des vermeintlichen Überlebens eines Bisses durch eine Giftschlange erzählte und die sich aus einer Verwechslung ähnlich aussehender Schlangen speiste, mag es durchaus gegeben haben, gleichgültig, ob sie nun dem Paulus geschah oder nicht. Dies mag den historischen Kern dieser Teilepisode ausmachen, man erkennt jedoch die Absichten des Lukas, wenn man sich auf diese Interpretation beschränkt. Ebenso ist der Ansatz von Pesch zu bewerten, die Schlange habe sich lediglich um die Hand des Paulus gewickelt, ohne ihn zu beißen.<sup>920</sup> Ähnlich wie ein potenzieller Herzinfarkt des Hananias handelt es sich hierbei um Erklärungen nach heutigen wissenschaftlichen Maßstäben. Lukas' Kernanliegen war nicht die Weitergabe einer Geschichte aus dem medizinisch-zoologischen Bereich, sondern die Vermittlung von Heilsgeschichte - eine solche Erklärung wäre seinen Absichten nicht dienlich, auch wenn sie natürlich der faktischen Wahrheit entsprechen mag. Es ist auch nicht sicher, ob Lukas über eine genaue Kenntnis der Schlangenpopulation auf Malta verfügte und ob er eine geeignete Möglichkeit gehabt hätte, sich angemessen zu informieren. Förderlich oder gar Ideen stiftend mag Mk 16,18/Lk 10,19 gewesen sein. Pervo verweist ferner auf die Schlange

---

<sup>915</sup> So auch KAUPPI, *Gods*, 117.

<sup>916</sup> So auch BÖRSTINGHAUS, *Sturmfahrt*, 421.

<sup>917</sup> Vgl. WARNECKE, *Paulus*, 28-29; 106-107.

<sup>918</sup> So etwa vorgeschlagen von Warnecke, jedoch unter der Prämisse einer Strandung auf Kephallenia, er schlägt die auf Kephallenia verbreitete Europäische Katzennatter (*Telescopus fallax*) vor, vgl. WARNECKE, *Paulus*, 107.

<sup>919</sup> So etwa urteilt PERVO, *Acts*, 670, ebenso ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 365.

<sup>920</sup> Vgl. PESCH, *Apostelgeschichte* 2, 298.



als eschatologisches Symbol, da dieser in der Endzeit keine Macht mehr zukommen werde, wird auch an ihr der Sieg über Leben und Tod sichtbar.<sup>921</sup> Selbst Giftschlangen können Paulus nicht daran hindern, nach Rom zu gehen. Doch nicht nur Paulus selbst wird gerettet, um seinetwillen stirbt auch sonst niemand bei diesem Schiffbruch. Um des Evangeliums willen hätte es genügt, wenn Paulus alleine nach Rom gelangt wäre. Paulus aber ist kein Mörder, er hat eine göttliche Mission zu erfüllen und muss daher selbst bei einem Schiffbruch bewahrt werden (Apg 27,24-26). Pervo versucht hinsichtlich der Bedrohung durch δίκη in Form des Schlangenbisses eine Parallele zu Jesus zu ziehen, da Jesus von der Justiz zum Tode verurteilt worden war, Gott jedoch dieses Urteil aufhob und umkehrte.<sup>922</sup> Wehnert sieht die Göttin Δίκη in der Schlange personifiziert: Diese greife Paulus an, der sie jedoch besiege, indem er sie ins Feuer werfe.<sup>923</sup> Der Versuch, hier eine lokale Gottheit zu identifizieren, möglicherweise mit Bezug zu Juno, ist weder zielführend noch textgerecht.<sup>924</sup> Diese These verkennt den im Rest der Apg präsenten Gedanken der göttlichen Vergeltung und die Traditionen des griechischen Umfeldes. In diesem Fall wäre es naheliegend, dass Judas, Hananias und Agrippa von Δίκη gerächt werden, entsprechende Hinweise finden sich im Text jedoch nicht. Paulus als Mann Gottes verfügt zwar nach dieser These über die entsprechende Kompetenz, dennoch würde dies eine göttliche Macht außerhalb des Heilsplans bedeuten, für die es in Apg keine weiteren Anzeichen gibt. Lukas bietet seinem Leser auch in den anderen Straferzählungen keine Hinweise für ein entsprechendes Verständnis. Geht man jedoch von einer mangelnden Gotteserkenntnis der Inselbewohner aus, so würden diese naheliegender Weise die Gerechtigkeit und Vergeltung mit Δίκη identifizieren. Wehnert übersieht ferner, dass die Schiffbruch-/Schlangenassoziation nicht auf die Errettung eines Helden, sondern auf Strafmotivik abzielt. Die informierten Leser wissen bereits, dass alles, was geschieht, Teil des göttlichen Heilsplans ist, nicht Absicht einer heidnischen Gottheit. Dennoch ist nicht auszuschließen, dass gerade nichtjüdischen Lesern die Unschuld des Paulus auf diesem Weg nähergebracht werden sollte.<sup>925</sup> Die Nennung der Δίκη ist offensichtlich die Interpretation der zuvor bereits als Barbaren bezeichneten Inselbewohner, die Paulus für

---

<sup>921</sup> Vgl. PERVO, Acts, 672.

<sup>922</sup> Vgl. PERVO, Acts, 675.

<sup>923</sup> Vgl. WEHNERT, Gestrandet, 94.

<sup>924</sup> So etwa GUILLAUMIER, Paul: New Perspectives on the Historicity of St. Paul's Shipwreck on Melite, in: Galea, Michael/Ciarlò, Canon John (Hg.): St. Paul in Malta. A Compendium of Pauline Studies, Zabbar Malta 1992, 53-95, 91.

<sup>925</sup> So etwa KÖHLER, Kristell: „Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten“ (1 Kor 9,22b). Das Ende des Paulus und der „Anfang“ der Kirche, in: Hoppe, Rudolf/Köhler, Kristell (Hg.): Das Paulusbild der Apostelgeschichte, Stuttgart 2009, 193-234, 220.

einen göttlichen Menschen halten (s.u.). Ein weiterer Vergleichspunkt für die Verbindung von Schlangenbiss und Schiffbruch findet sich in Anth. Gr. 7.290 (Statilius Flaccus), wo ein dem Schiffbruch Entkommener im Erschöpfungsschlaf am Strand durch einen Schlangenbiss zu Tode kommt. Der Zusammenhang zwischen Schiffbruch und Tod durch eine Giftschlange unmittelbar nach der Rettung ist sicher eine bemerkenswerte Parallele, dennoch wird hier nicht explizit von einer Strafe gesprochen. Auch eine tragische Wendung des Schicksals wäre denkbar. Ferner wurde auch Anth. Gr. 9.269 (Antipatros von Thessalonike) erwogen - soweit ich erkennen kann, geht letzterer Vorschlag auf Klauck zurück.<sup>926</sup> Hier wird von zwei Ertrinkenden berichtet, der Sieger im Kampf um das einzige rettende Brett wird jedoch von einem Seehund getötet, während der andere entkommen kann. Hier ist der Strafgedanke explizit verbalisiert, zwar wird ein anderes Tier zum Werkzeug der Gerechtigkeit, dennoch ist eine Parallele erkennbar.

Teilweise wird Δίκη mit Rache oder Göttin der Rache wiedergegeben.<sup>927</sup> Würde ihre Nennung fehlen, könnte man vielleicht erwägen, die Stelle darauf zu reduzieren, dass Paulus trotz aller Widrigkeiten nach Rom gelangte. Die Erwähnung der Δίκη hingegen kann kein Zufall sein und verlangt unweigerlich nach einer Reflexion der Vergeltungsthematik. Würde ein Verweis auf die Göttin fehlen, könnte man lediglich versuchen, das Geschehen als Rettungswunder einzuordnen, da aber Lukas auf diese Weise die Thematik von Schuld und Gerechtigkeit einbringt, erweist sich klar und unmissverständlich, dass Paulus frei von jeglicher Schuld ist.

Interessant ist in diesem Zusammenhang Apg 27,44, wo betont wird, dass sich alle an Land retten konnten. Paulus wird zur Rettung aller, auch hier kommt niemand zu Schaden. Paulus hatte bereits in seiner Abschiedsrede in Milet betont, dass er rein vom Blute aller sei, da er in seiner Verkündigung alles gesagt hätte (Apg 20,26 f.), sodass die Verantwortung folglich nicht mehr bei Paulus, sondern beim Einzelnen liegt.<sup>928</sup> Hier wie dort wird die Unschuld des Paulus betont. Lukas scheint sich durch den ihm vorliegenden Schiffbruch des Paulus zu einer apologetischen Argumentation verpflichtet gefühlt zu haben. Ebenso ist jedoch denkbar, dass Lukas das ihm vorliegende Material über einen Schiffbruch zur Unterhaltung des Lesers ausgestaltete und dabei gleichzeitig die Unschuld des Paulus erneut betonen wollte. Gegen einen rein

---

<sup>926</sup> Vgl. KLAUCK, Magie, 130.

<sup>927</sup> So etwa die Lutherbibel, die Übersetzung nach Schlachter und die Zürcher Bibel, die Einheitsübersetzung übersetzt mit „die Rachegöttin“.

<sup>928</sup> Zur Auslegung von 20,26 f. vgl. PERVO, Acts, 578; JOHNSON, Acts, 362.

apologetischen Ansatz spricht der große Detailreichtum, hätte Lukas die Stelle als problematisch empfunden, so hätte er sie sicher nicht so umfassend ausgestaltet bzw. einen ihm vorliegenden Bericht entsprechend gekürzt. Was den Schlangenvorfall anbelangt, so mag es sich hier durchaus um Fiktion handeln,<sup>929</sup> welche die Straftodproblematik, wie oben bereits erklärt, zum Abschluss bringt. Es würde allerdings zu weit gehen, diese Geschichte gar als ein Symbol für das Funktionieren der Gerechtigkeit zu sehen.<sup>930</sup> Es ist natürlich nicht völlig auszuschließen, dass es sich um eine historische Tatsache handelt,<sup>931</sup> dennoch scheint diese Stelle zu gut in die gewünschte Thematik zu passen, als dass es sich um einen Zufall handeln könnte. Zurückzuweisen ist die These, die Erzählung könne nicht alleine tradiert worden sein, da sie ohne Schiffbruch keine Pointe hätte.<sup>932</sup> Allein die Rettung an sich, in Anlehnung an Lk 10,19, wäre überlieferungswürdig. Einen interessanten Gedanken trägt Börstinghaus vor, der daran erinnert, dass die Erinnyen häufig mit Schlangen assoziiert wurden.<sup>933</sup> Auch Lynn Allan Kauppi hat darauf verwiesen, dass die Erinnyen bisweilen in Dichtung und Kunst mit Schlangen assoziiert wurden.<sup>934</sup> Als Anwältinnen der Vergeltung wäre eine Anspielung auf die Erinnyen natürlich passend, sie könnte sich jedoch auch aus einer Lukas vorliegenden Tradition erklären. In jedem Fall ist nicht auszuschließen, dass der Gedanke an die Erinnyen diese Episode beeinflusste. Schließlich stellt sich die Frage, in welchem Bezug die Schlangenepisode zum Schiffbruch steht. Sie könnte verhindern, dass der Schiffbruch als Folge einer Verunreinigung gedeutet werden kann bzw. dass Paulus diesen zwar verdient hätte, ihn jedoch überlebt, um seine Strafe im Prozess zu bekommen.<sup>935</sup> Eine solche Deutung wäre denkbar, wie der Fall des Andokides gezeigt hat (s. o.). Allerdings würde sie eine gewisse Denkleistung vom Leser verlangen. Entscheidend ist hier der Kontext des gesamten Werkes. Kernaussage ist, dass die Botschaft durch die Person des Paulus nach Rom und damit in die ganze Welt getragen werden muss. Die Frage nach Schuld und Unreinheit kann dabei durchaus anklingen, ist aber nicht das zentrale Motiv. Dennoch ist es nicht auszuschließen, dass Lukas ähnliche Gedanken hatte - die These mit der

<sup>929</sup> Anders jedoch PESCH, Apostelgeschichte 2, 296, der eine alleinige Tradition oder gar Fiktion ausschließt.

<sup>930</sup> Vgl. PERVO, Richard I.: Luke's Story of Paul, Minneapolis 1990, 92.

<sup>931</sup> So etwa BARRETT, Commentary II, 1218, der jedoch zu Unrecht urteilt, dass das Schlangenvorfall dem Bild des Paulus nichts hinzufüge, da ja bereits Wunder des Paulus erzählt worden seien. Er verkennt damit m. E. die Vergeltungsthematik völlig.

<sup>932</sup> Vgl. WEHNERT, Gestrandet, 94-95.

<sup>933</sup> Vgl. BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, 416-419.

<sup>934</sup> Vgl. KAUPPI, Gods, 108-109.

<sup>935</sup> Diese Option erwägt auch Börstinghaus, der sie jedoch verwirft, vgl. BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, 420.

Δίκη wird von den Inselbewohnern und damit auch für die Leser verworfen. Rapske dagegen betont, dass es nicht sein könne, dass den christlichen Lesern das von Miles/Trompf und Ladouceur vorgeschlagene Konzept nahegelegt wurde bzw. dass Lukas ein paganes Deutungsmuster verwenden würde, um für die Unschuld des Paulus zu argumentieren.<sup>936</sup> Vielmehr gehe es darum, zu zeigen, dass Paulus, trotz seines möglicherweise umstrittenen Rufes und seines improvisierten Zeugnisses von Ort zu Ort und dem offensichtlich problematischen Ende im Martyrium, ein wesentlicher Teil im göttlichen Heilsplan und ein entscheidender Faktor für das Ausbreiten der christlichen Botschaft sei.<sup>937</sup> Damit ist jedoch nicht zwangsläufig verbunden, wie Kauppi vorschlägt, dass Lukas mit dieser Stelle das Prinzip der göttlichen Vergeltung in Gestalt der Δίκη für Christen akzeptabel machen wollte.<sup>938</sup> Vielmehr ist davon auszugehen, dass Lukas den Vergeltungsgedanken, der im jüdischen Umfeld bereits teilweise vorhanden war, mit einem hellenistischen Konzept verschmolzen hat, indem er das Motiv von Schiffbruch und göttlicher Strafe auf Paulus überträgt, ähnlich wie es auch im Buch Jona geschieht. Hinter allem aber steht der göttliche Heilsplan und die Leser werden einmal mehr zu Augenzeugen, dass dieser durch nichts aufzuhalten ist.<sup>939</sup>

#### 5.3.4.3.3 Θεῖος ἄνθρωπος

Da Paulus die Gefahren der Schiffsreise kompetenter einschätzt als die erfahrenen Seeleute<sup>940</sup> und aufgrund des überlebten Schlangenbisses für einen Gott gehalten wird, wurde vorgeschlagen, hier von einer Porträtierung des Paulus als θεῖος ἄνθρωπος auszugehen.<sup>941</sup> Petr Pokorný erklärt damit auch die Unterschiede zu den paulinischen Briefen, er verweist dabei auf 2 Kor 11,30 (ähnlich auch 2 Kor 1,8), wo Paulus von seinen Schwächen spricht, in der lukanischen Darstellung als Gottmensch müsse er jedoch entsprechend als souveräner Held auftreten.<sup>942</sup> Barrett hingegen verweist zu Recht darauf, dass die Leser des lukanischen Doppelwerkes zwischenzeitlich fähig sein sollten, einen derartigen heidnischen Irrtum zu identifizieren und zu wissen, wo Gott

---

<sup>936</sup> Vgl. RAPSKE, Acts, 44.

<sup>937</sup> Vgl. RAPSKE, Acts, 46.

<sup>938</sup> Vgl. KAUPPI, Gods, 117.

<sup>939</sup> So auch TALBERT, Theology, 181.

<sup>940</sup> Vgl. POKORNÝ, Petr: Die Romfahrt des Paulus und der antike Roman, in: ZNW 64 (1973), 233-244, 239.

<sup>941</sup> Vgl. RADL, Paulus, 241.

<sup>942</sup> Vgl. POKORNÝ, Romfahrt, 243; Eine knappe aber prägnante Einführung in die Differenzen und Übereinstimmungen zwischen Apg und Paulusbriefen bietet TALBERT, Charles H.: What is Meant by the Historicity of Acts?, in: Ders.: Reading Luke-Acts in Its Mediterranean Milieu, Leiden, Boston 2003 (NT.S CVII), 197-217, 212-215.

handelt und was das Werk des Menschen sei.<sup>943</sup> Auch Kezberere weist darauf hin, dass die Erzählung von Schiffbruch und Rettung primär dem Erweis der göttlichen Macht dienen würde und nicht der Vergöttlichung des Paulus.<sup>944</sup> Sie betont ferner, dass Paulus nicht als Gott verehrt werde und die Leser eine solche Apotheose als falsch erkennen können.<sup>945</sup> Es fehlt die für einen θεῖος ἄνθρωπ häufig verlangte Fähigkeit, die Naturgewalten durch den eigenen Willen beugen zu können, da der Schlangenbiss nicht eindeutig als der einer Giftschlange identifiziert wird.<sup>946</sup> Auch die den Forschungsansätzen zugrunde liegende Konzeption des θεῖος ἄνθρωπ<sup>947</sup> wurde von David S. du Toit in Zweifel gezogen.<sup>948</sup> Paulus ist und bleibt jedoch ein Wundertäter, an dem sich die göttliche Kraft manifestiert, dabei ist zu beachten, dass dieser in der anschließend erzählten Heilung des Publius wie bereits zuvor nicht aus eigener Kraft heilt, sondern zunächst betet (Apg 28,8). Hinsichtlich der Kombination von heiligen/weisen Männern und Schlangen verweist Börstinghaus<sup>949</sup> auf bBerakh 33a, wo eine Schlange stirbt, nachdem sie Rabbi Hanina ben Dosa beißt, der sich gezielt vor ihr Loch gestellt hatte, um ihrem Tun ein Ende zu bereiten. In einer anderen Version (pBerakh V 9 sowie tBerakh 3,20) beißt ihn das Tier während des Betens, er lässt sich davon jedoch nicht von seinen Gebeten abhalten, hier steht offensichtlich der katechetische Nutzen der Erzählung im Vordergrund. Ein über die Schlangen mächtiger Zauberer findet sich auch bei Lukian, freilich in Form eines satirischen Zerrbildes.<sup>950</sup> Kern der Aussage bei Hanina ben Dosa und eben auch in Apg 28 sind nicht von Gott verliehene Kräfte über Tiere, sondern die Bewahrung des Gerechten durch Gott.<sup>951</sup> Keine der oben genannten Episoden ist Apg für einen direkten Vergleich ähnlich genug, sowohl Schlangen als auch Traditionen von weisen/heiligen Männern waren verbreitet genug, als dass eine Verbindung beider Motive gut denkbar ist. Jipp versucht, einen anderen Weg zu gehen, und unterstreicht die Gastfreundschaft der Heiden, die letztlich

<sup>943</sup> Vgl. BARRETT, Commentary II, 1224, eine ähnliche Bemerkung über eine Verehrung des Petrus, die ebenfalls nicht korrigiert wird, findet sich in den Petrusakten ActPetr 29.

<sup>944</sup> Vgl. KEZBERE, Monotheismus, 200-201.

<sup>945</sup> Vgl. KEZBERE, Monotheismus, 200-203.

<sup>946</sup> Vgl. JOHNSON, Acts, 458.

<sup>947</sup> So etwa auf den Konzeptionen von BIELER, Ludwig: Theios aner. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, Unveränd. reprograf. Nachdr. d. Ausg. Wien 1935 und 1936, Darmstadt 1967 und BETZ, Lukian, 171-172; einen Überblick über den Forschungsstand und die verschiedenen Konzeptionen bietet du TOIT, David S.: Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit, Tübingen 1997 (WUNT II 91), 2-65.

<sup>948</sup> Vgl. du TOIT, Theios, insbes. 400-406.

<sup>949</sup> Vgl. BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, 409; so auch KEZBERE, Monotheismus, 200.

<sup>950</sup> Vgl. Lukian. Philops. 11-12.

<sup>951</sup> So auch BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, 413.

das Wort Gottes in vorbildlicher Weise gastfreundlich bei sich aufnehmen.<sup>952</sup> Zu betonen bleibt jedoch, dass Lukas mit dieser Episode Paulus noch einmal in ein positives Licht setzt. Wenn es auch die göttliche Kraft ist, die ihn vor dem Gift der Schlange bewahrt, so macht sie doch aus dem Angeklagten auf seinem Gefangenentransport einen Mann Gottes, an dem sich die göttliche Gnade ruhmreich erweist. So wird den Lesern das Überwinden der Gefahr in Erinnerung bleiben und nicht das Bild eines Strafgefangenen.

#### 5.3.4.3.4 Mögliche Parallelen zu Jesus und Petrus als Teil einer Deutung

Um die Deutung der Seefahrtserzählung als nicht ausgeführten Straftod einordnen zu können, ist es unumgänglich, sich mit den vorgetragenen Alternativdeutungen auseinanderzusetzen, um zu klären, ob eine davon besser geeignet wäre oder sich mit der Straftoddeutung verbinden ließe. Es wurde bereits von verschiedenen Seiten auf Parallelen zwischen der Darstellung der Passion Jesu und der Beschreibung des Schiffbruchs in Apg verwiesen.<sup>953</sup> Walter Radl schreibt, in Kapitel 27 sei Paulus dem Tod nahe, dies genüge, auch im Hinblick auf andere Motive, wie den Scheintod im antiken Roman oder auch Jona im Bauch des Fisches, als literarischer Hinweis.<sup>954</sup> Es handele sich daher um eine Geschichte von Ostern.<sup>955</sup> Paulus sei aber als Metapher für die ganze Kirche zu sehen, da nach seinem Tod eine Apologetik für Paulus keinen Sinn machen würde.<sup>956</sup> Da Paulus eine wichtige Persönlichkeit und ein bedeutender Theologe war, wäre eine Apologie auch nach seinem Tod sinnvoll - richtig an dieser Einschätzung mag aber sein, dass Paulus als Vorbild für ein geglücktes Leben im Glauben gesehen wurde und somit nicht allein für sich selbst steht. Ihn aber mit der Kirche direkt zu identifizieren, würde den Text auf eine metaphorische Ebene heben, die m. E. nicht automatisch als gegeben vorausgesetzt werden sollte. Ein solches Vorgehen lässt sich auch an anderer Stelle in Apg nicht erkennen, zumindest nicht in diesem Umfang. John Clabeaux hat neben einigen sehr vagen Bezugspunkten besonders Ähnlichkeiten zwischen dem Ende des Paulus und der Passion hervorgehoben, insbesondere betont er, dass durch die Schlangenepisode gezeigt werde, dass die Gerechtigkeit Paulus leben

---

<sup>952</sup> Jipp rekurriert dazu auf das Motiv der Gastfreundschaft zugunsten von Fremden, bei denen es sich jedoch um Götter handelt, ohne dass dies den Gastgebern bewusst ist vgl. JIPP, *Visitationes*, insbes. 253-287.

<sup>953</sup> Vgl. den grundlegenden Aufsatz mit einem Forschungsüberblick von MATTILL, *Parallels*, 15-46; sowie MOESSNER, David P.: "The Christ must Suffer": New Light on the Jesus-Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts, in: *Novum Testamentum* 28,3 (1986), 220-256; ferner BURFEIND, *Paulus*, 84.

<sup>954</sup> Vgl. RADL, *Paulus*, 224-235.

<sup>955</sup> Vgl. RADL, *Paulus*, 239.

<sup>956</sup> Vgl. RADL, *Paulus*, 337.359.

lasse, wohingegen sie Jesus nicht habe leben lassen, wie der Zenturio unter dem Kreuz betont.<sup>957</sup> Weiser wirft sogar die Frage auf, ob nicht eine weitere Parallele darin zu sehen sei, dass Paulus wie auch Jesus zur Rettung aller wird.<sup>958</sup> Johnson hingegen hat vielleicht nicht ganz zu Unrecht eingewandt, dass Lukas hier von seinen Lesern einen gewaltigen allegorischen Gedankensprung erwarten würde, obwohl er dieses sonst kaum tut.<sup>959</sup>

In diesem Zusammenhang sei auch auf die Gemeinsamkeiten zwischen Petrus und Paulus verwiesen: Gerade im Hinblick auf die Wundertätigkeit finden sich einige Übereinstimmungen zwischen beiden Männern.<sup>960</sup> In beiden Fällen bleibt das endgültige Ende jedoch offen, auch wenn für die Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis ebenfalls eine Art Auferstehungsmotivik vorgeschlagen wurde (s.o.). Lukas spielte durchaus immer wieder auf Übereinstimmungen verschiedenster Art an, auch die Anklänge an die LXX sind dabei zu nennen.<sup>961</sup> Während in der Darstellung beider als Gesandte Gottes Parallelen, wie etwa die Gesetzestreue, die Predigt- und Wundertätigkeit sowie das Motiv der Erfüllung des göttlichen Heilsplans, festzustellen sind,<sup>962</sup> scheinen die Übereinstimmungen im Hinblick auf Gefangenschaft bzw. Schiffbruch m. E. nicht stringent genug zu sein. Eine gewisse Nähe zum Tod ist hinsichtlich der Gefahr sicherlich gegeben, die aufgezeigten Parallelen sind nicht völlig von der Hand zu weisen. Dennoch könnte man mit den genannten Argumenten jede christliche Erzählung von Gefahr, Tod und Rettung als Passionsgeschehen deuten. Da es sich dabei natürlich um ein im Christentum sehr präsenten Motiv handelt, ist dies zwar häufig möglich, würde aber den Horizont der Leser stark einengen, wenn sie gezwungen wären, in jeder Todesgefahr zwangsläufig die Symbolik des Osterfestes erkennen zu müssen. Es würde nicht zum sonstigen Vorgehen des Lukas passen, hier einzig und allein auf die metaphorische Ebene abzuheben, auch bliebe dann völlig unerklärlich, weswegen er die Leser mit derart vielen nautischen Details „belästigt“ und

---

<sup>957</sup> Vgl. CLABEAUX, John: The Story of the Maltese Viper and Luke's Apology for Paul, in: CBQ 67 (2005), 604-610.

<sup>958</sup> Vgl. WEISER, Apostelgeschichte 2, 668.

<sup>959</sup> Vgl. JOHNSON, Acts, 457.

<sup>960</sup> Am Beginn des Wirkens steht in beiden Fällen eine summarische Notiz sehr ähnlichen Wortlauts (2, 43 bzw. 14,3), beide heilen darauf einen von Geburt an Gelähmten (3,1-10; 14,8-11); beide vollziehen ein Strafwunder an Hananias bzw. Elymas (s. o.); die göttliche Kraft in beiden Wundertätern ist so stark, dass bei Petrus bereits sein Schatten (5,15), bei Paulus auch persönliche Gegenstände, die den Kranken gebracht wurden, genügten (19,12); beide erwecken einen Menschen von den Toten (9,36-43; 20,9-12); beide kommen auf wundersame Weise aus dem Gefängnis frei (12, 5-19; 16, 16,25-34).

<sup>961</sup> Vgl. GREEN, Joel B.: Internal Repetition in Luke-Acts: Contemporary Narratology and Lucan Historiography, in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature, and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 283-299.

<sup>962</sup> Vgl. MATTILL, Parallels, 22-37.

von der eigentlichen Metapher ablenkt.<sup>963</sup> Folglich kann keiner der in diesem Abschnitt genannten Deutungsversuche alleine für eine Interpretation der Textstelle genügen.

#### 5.3.4.3.3.5 Jonamotiv

Auch das Buch Jona wurde als mögliche Parallele angeführt.<sup>964</sup> Da es sich auch sonst in der synoptischen Tradition<sup>965</sup> findet, scheint es eine gewisse Verbreitung gehabt zu haben, denn der Prophet Jona kann als Beispiel genannt werden, ohne dass große Erklärungen notwendig wären. Paulus kündigt bereits vorher an, wie die Schifffahrt enden werde und verweist dabei auch auf den göttlichen Ursprung seines Wissens, kann also durchaus als Prophet gesehen werden (Apg 27,23-24). Der Sturm wird im Buch Jona nur ganz knapp geschildert, vielmehr steht dort das Schicksal des Propheten im Vordergrund. Zmijewski betont daher insbesondere die Rolle des Propheten als bedeutsames Element.<sup>966</sup>

Auch Pervo sieht in dieser Episode Anklänge an das Buch Jona und verweist dabei auf die Parallelen zum Leben des Petrus:<sup>967</sup> Die letzte Episode aus dem Leben des Petrus, die Befreiung aus dem Kerker in Apg 12,6-19, wurde verschiedentlich als verschleierte Metapher für Tod und Auferstehung gedeutet, nicht zuletzt, da sie sich zu Pascha ereignet (s.o.). Pervo verweist auf die Todesmotivik im Zusammenhang mit Meer und Untergang im Gebet des Jona im Inneren des großen Fisches (Jona 2,1-11).<sup>968</sup> Sollte sich in beiden Fällen eine Dependenz von einem alttestamentlichen Text nachweisen lassen, so wäre dies ein weiteres Indiz für die häufig postulierte Parallelität zwischen (Jesus), Petrus und Paulus (s.o.). Jona verursacht den Sturm durch seinen Ungehorsam. Paulus hingegen ging aus Gehorsam nach Rom, ihn kann also in dieser Hinsicht keine Schuld treffen.<sup>969</sup> Es ist durchaus möglich, dass Lukas beim Schreiben dieser Szene

---

<sup>963</sup> So auch JOHNSON, Acts, 457.

<sup>964</sup> U. a. durch POLHILL, Acts, 522; KRATZ, Rettungswunder, insbes. 341-350; KETTENBACH, Günter: Das Logbuch des Lukas, Frankfurt/Main, Bern, New York 1986 (EHS.T 276), 136-144; ablehnend jedoch ROLOFF, Apostelgeschichte, 360, der nicht zuletzt auf das Fehlen der Septuagintasprache verweist, die seiner Ansicht nach in diesem Fall zu erwarten wäre. Da es sich lediglich um eine Anspielung handeln kann, ist die Septuagintasprache nicht so zwingend zu erwarten wie von Roloff postuliert.

<sup>965</sup> Mt 12,39-41; 16,4; Lk 11,29-32.

<sup>966</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 865.

<sup>967</sup> Vgl. PERVO, Acts, 652.

<sup>968</sup> Vgl. PERVO, Acts, 652.

<sup>969</sup> Man mag Paulus zwar Vorwürfe wegen des Verlusts des Beiboots machen, man mag auch mit Haenchen argumentieren, dass dann das Schiff nicht hätte zerbersten müssen, da man mittels des Beiboots die Passagiere hätte ausschiffen können, wie Haenchen behauptet, siehe HAENCHEN, Apostelgeschichte, 679, diese Argumentation bezieht sich jedoch auf ein anderes Ausmaß an Schuld, da Paulus in diesem Fall lediglich eine verantwortungsvolle Bemerkung gemacht hätte, deren Konsequenzen so nicht absehbar waren. Ebenso gut hätte man im entgegengesetzten Fall argumentieren können, dass



Paulus als eine Art Gegenbild zu Jona, der vor seinem Auftrag zu fliehen versucht, vor Augen hatte. Während der eine beinahe zum Untergang aller wird, wird Paulus zur Rettung aller.<sup>970</sup> Jedoch ist diese Anspielung nicht entsprechend eindeutig bestimmt und könnte sogar nur zufällig gegeben sein. Den Lesern werden keinerlei Verständnishilfen gegeben, die eindeutiger auf die Gestalt des Jona verweisen würden. Auch wird der Sturm nicht als Werk Gottes charakterisiert, vielmehr wird auf die ungünstige Jahreszeit verwiesen (Apg 27,9).

Für sich genommen ist jedoch keines der postulierten Vorbilder zwingend. Die Strafmotivik und insbesondere das Motiv der Unreinheit scheinen zwar definitiv gegeben zu sein, der Tod jedoch scheint m. E. hier nicht zwingend angesprochen zu sein, da er nicht vollzogen wird. Pervo erinnert ferner an den Prozess sowie die Hinrichtung Jesu und sieht dies als thematische Parallele, da auch im Prozess Jesu die Frage der Unschuld des Verurteilten eine Rolle spielt.<sup>971</sup> Ausgehend von Jona 2 meint Pervo eine Auferstehungsmetaphorik zu erkennen.<sup>972</sup> Börstinghaus verweist hierbei ferner auf die Rezeption des Jonamotives im Rahmen der Ikonografie von Tod und Auferstehung.<sup>973</sup> Wenn auch das Ende des Paulus gewissermaßen schon anklingen mag, so erscheint es mir zu hoch gegriffen, hier eine Geschichte von Tod und Auferstehung erkennen zu wollen, zumal es sich nicht um eine Rettung entgegen aller Wahrscheinlichkeit, sondern vielmehr um ein durchaus mögliches Ende einer Seefahrt handelt. Nicht alle Aspekte der Jonanovelle treffen auch auf Paulus zu, er flieht nicht vor seinem Schicksal/dem göttlichen Auftrag, er wird nicht als derjenige identifiziert, der den Sturm verursacht, und im Gegensatz zum Propheten Jona ist seine Rettung deutlich realitätsnäher. Daher ist es m. E. bedenklich, nur jene Elemente der Jonaerzählung als gegeben zu sehen, die in die eigene Interpretation passen, die Todesmetaphorik etwa ist hier deutlich schwächer ausgeprägt als in Jona und muss dementsprechend zurückhaltender bewertet werden. Die sowohl in Apg als auch in Jona präsente Thematik der Unreinheit und Strafe dagegen handelt Pervo sehr knapp ab. Gleiches gilt für einen möglichen Bezug auf Homer in Apg 28,1-15.<sup>974</sup> Der Text ist hinsichtlich einer Anspielung wenig deutlich, Pervo entgegnet, dies widerspräche dem literarischen Ansatz des Lukas, der seine Theologie durch Erzählungen zum Ausdruck

---

Paulus durch sein mangelndes Eingreifen die Seeleute einer großen Gefahr aussetzte, da sie auf dem Schiff durch die göttliche Hand geschützt waren.

<sup>970</sup> So auch KRATZ, Rettungswunder, 343.

<sup>971</sup> Vgl. PERVO, Acts, 653.

<sup>972</sup> Vgl. PERVO, Acts, 653.

<sup>973</sup> Vgl. BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, 184-186.

<sup>974</sup> Vgl. PERVO, Acts, 671.

bringe.<sup>975</sup> Dennoch sollte selbst in einem Erzähltext der Hinweis für die Leser soweit erkennbar sein, dass diese auch in der Lage sind, den Text entsprechend zu verstehen. Andernfalls sind die Parallelen so vage, dass sie sich auch aus einer ähnlichen Thematik oder anderweitig begründen lassen. Den Einwand von Johnson, dass man zu sehr um Parallelen bemüht sei,<sup>976</sup> tut Pervo zu Unrecht als zu polemisch ab, ebenso wie die Tatsache, dass die Kirchenväter in dieser Stelle die angeblichen Parallelen kaum erkannten.<sup>977</sup> Es ist durchaus möglich, dass Lukas diese Geschichte vertraut gewesen ist, eine direkte literarische Dependenz jedoch lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, da die Gemeinsamkeiten zu allgemein sind. Seefahrten und die damit verbundenen Gefahren waren häufig und damit auch den Lesern bestens vertraut. Allein aus diesem allgemeinen Grundwissen über Schifffahrt und der Verbreitung des Motivs lassen sich einige Übereinstimmungen erklären.

#### 5.3.4.3.6 Andere Texte, die als Vorbild erwogen wurden

Neben dem AT wurde auch die Odyssee als Vorbild für den Schiffbruch des Paulus erwogen.<sup>978</sup> In seinem wenig überzeugenden Buch verweist Dennis R. MacDonald darauf, dass hier wie dort in der ersten Person Plural erzählt werde und Troas Assoziationen an Troja wecken würde, auch käme hier wie dort eine Erscheinung vor; ferner meint er auch in einigen Verben Anklänge an die Vorlage Homers erkennen zu können. Die Leser sollen daher gezielt an diese Vorbilder erinnert werden, genauer gesagt an die Bücher 5 und 12 der Odyssee.<sup>979</sup> Wenn auch die von MacDonald genannten Parallelen nicht alle überzeugen können,<sup>980</sup> so scheint eine Anspielung auf Homer durchaus denkbar. Besonders der Gedanke, dass beide Schiffbrüchige wohlwollend aufgenommen und wie Götter behandelt werden, scheint zuzutreffen.<sup>981</sup>

<sup>975</sup> Vgl. PERVO, Acts, 653.

<sup>976</sup> Vgl. JOHNSON, Acts, 457.

<sup>977</sup> Vgl. PERVO, Acts, 653.

<sup>978</sup> MacDONALD, Dennis R.: The Shipwrecks of Odysseus and Paul, in: NTS 45 (1999), 88-107.

<sup>979</sup> Vgl. MacDONALD, Shipwrecks, 95.

<sup>980</sup> Wichtig wäre es hier zu fragen, wann es sich um eine Parallele handelt und wann eine Übereinstimmung einfach in der Natur der Sache begründet liegen mag. Lukas musste nicht auf Homer zurückgreifen, um Elemente wie Dunkelheit und Wellen in seine Schilderung zu integrieren, auch die Nennung von konkreten Winden ist für das gegebene Thema sachimmanent. Würden Wind und Wellen fehlen, könnte man kaum von einem Seesturm sprechen, deswegen muss aber nicht jeder Sturm auf Homer zurückgeführt werden, auch nicht wenn teils ein ähnliches Vokabular verwendet worden sein mag. Gerade auch das Argument, es sei ein Schiff zerstört worden, liegt bereits in der Definition von Schiffbruch. Das Argument des göttlichen Boten/der göttlichen Ankündigung, die in der Tat ungewöhnlich ist, kann hier nicht herangezogen werden, da es sich hierbei um ein klassisches jüdisches Motiv handelt, das aus den Geschichten des Alten Testaments entliehen sein kann. Ein zu rigides Schema, das ein solches Element zwangsläufig in der Parallele voraussetzt, würde den Text überfordern.

<sup>981</sup> Vgl. MacDONALD, Shipwrecks, 102.

Insbesondere der Vergleich mit den Büchern 5 und 12 ist jedoch interessant, da beide Stürme als göttliches Vergeltungshandeln dargestellt werden. In 5.291-332 kommt Ino (Leukothea) Odysseus zu Hilfe, sie erscheint dabei persönlich, das göttliche Element wird deutlich stärker dargestellt, als dies in Apg der Fall ist. Im 12. Kapitel der Odyssee jedoch lassen sich hinsichtlich der Rettung deutlich weniger Bezugspunkte zu Apg erkennen. MacDonald verweist darauf, dass in Apg Gott nicht als Urheber des Sturmes dargestellt wird, sondern lediglich als Retter aus diesem.<sup>982</sup> Lukas nützt ferner nicht das ganze Spektrum aus, das er hätte nachahmen können. Vergleicht man etwa wie Achilleus Tatios und der Autor des Herpyllis-Romans Homer benutzen, so zeigt sich dort die Vorlage ungleich deutlicher, auch sind beide Texte erzähltechnisch schmuckvoller.<sup>983</sup> Auch die ägyptische „Geschichte des Schiffbrüchigen“ wurde in die Diskussion eingebracht: In dieser altägyptischen Erzählung strandet ein Schiffbrüchiger auf einer Insel, auf der ein Schlangengott lebt, der ihm jedoch wohlgesonnen ist. Bezüglich des Reisemotivs sowie der damit verbundenen entgrenzenden Begegnungen ist diese Geschichte in jedem Fall eine lohnenswerte Lektüre.<sup>984</sup> Zur Begründung der ungewöhnlichen Kombination aus Schiffbruch und Schlangenbiss ist sie jedoch nur eingeschränkt geeignet,<sup>985</sup> da der Schiffbruch nicht durch ein Vergehen konnotiert wird, die Schlange ist hier eine positiv bewertete Gestalt.

Auch in Biografien finden sich zahlreiche Schiffbruchsschilderungen, die sich zwar immer wieder in einzelnen Punkten, jedoch nicht völlig von Apg 27 unterscheiden.<sup>986</sup> Dennoch erinnert gerade der Erzählstil Plutarchs in Dio 25,3-11, insbesondere im Hinblick auf die Mischung an Details und Dramatik, an den Schiffbruch des Paulus.<sup>987</sup> Das Phänomen der Intertextualität war in der Welt des Lukas verbreitet.<sup>988</sup> Ebenso muss bedacht werden, dass sich Lukas möglicherweise einen oder mehrere Texte, die er kannte, zwar als Vorbild nahm, aber nicht unbedingt erwartete, dass die Leser diese „entschlüsselten“. Die genannten Bezugspunkte sind m. E. alle zu wenig eindeutig, um annehmen zu können, dass Lukas erwartete, dass seine Leser zwingend eines der genannten Vorbilder erkannten. Dennoch wird man davon ausgehen dürfen, dass die Leser Anklänge an die weit verbreitete Motivik erkannten und identifizieren konnten.

---

<sup>982</sup> Vgl. MacDONALD, Shipwrecks, 106.

<sup>983</sup> Vgl. REISER, Caesarea, 52-53.

<sup>984</sup> Vgl. BACKHAUS, Religion, 216-222.

<sup>985</sup> So etwa WEHNERT, Gestrandet!, 94.

<sup>986</sup> Vgl. BÖRSTINGHAUS, Sturmfahrt, 35-68.

<sup>987</sup> Dies betont REISER, Caesarea, 54-55, der besonders auf das Fehlen des „rhetorischen Aufputzes“ verweist.

<sup>988</sup> Vgl. HUMMEL, Factum, 44-46.

Ohne eine konkrete Vorlage benennen zu können, wird der Leser zweifellos im Text vertrautes Terrain erkannt haben. Zu stützen ist die These von Adrian Hummel, der darauf verweist, dass möglicherweise gerade durch die Vielgestalt der Anspielungen verschiedene Lesergruppen Vorbilder aus ihrem Kulturkreis erkennen konnten, bei jüdischem Hintergrund Jona, bei heidnischem Odysseus.<sup>989</sup>

Insgesamt lässt sich die Verbreitung der fraglichen Motive festhalten, ohne dabei jedoch ein konkretes Vorbild identifizieren zu können.

#### 5.3.4.3.3.7 Apg 27-28,6 im Verhältnis zum Ende des lukanischen Doppelwerkes

Da der Schiffbruch des Paulus mit einer potenziellen Schuld oder dem Tod des Paulus in Verbindung gebracht wird, also letztlich mit einer Gesamtbewertung des Missionars, ist es unumgänglich, nach dem Zusammenhang dieser Episode mit dem offenen Ende der Apg zu fragen. Grundsätzlich steht man vor der Überlegung, ob es sich um eine bewusste Entscheidung handelt<sup>990</sup> oder ob Lukas die Abfassung der Apostelgeschichte nicht wie geplant vollenden konnte, etwa weil er unerwartet starb.<sup>991</sup> Gegen ein unfreiwilliges Ende spricht die Tatsache, dass alle wesentlichen Themen abgeschlossen werden.<sup>992</sup> Das Ende des Paulus wird, wie oben beschrieben, bereits durch die Erzählung vom Schiffbruch ausreichend gedeutet und eingeordnet, auch die apologetischen Bemühungen hinsichtlich der Heidenmission finden mit dem Schlusswort des Paulus einen Abschluss. David P. Moessner betont, dass ein antikes historisches Werk vollständig sein müsse, sieht dies hier jedoch gegeben, da er das Thema der Apg aus dem Programmsatz in Apg 1,8 als erfüllt sieht.<sup>993</sup> Wolter sieht die Trennung vom Judentum als entscheidendes Element, auch in dieser Hinsicht wäre die Erzählung abgeschlossen.<sup>994</sup> Hätte Lukas beabsichtigt das Ende des Paulus ausführlich zu inszenieren, so hätte er im Rahmen dieser Episode die fraglichen Themen wesentlich wirkungsvoller gestalten können. Der Gehalt der Abschiedsrede von Milet, der einzigen Rede an ein rein christliches Publikum, hätte auf den Lippen des Paulus unmittelbar vor

---

<sup>989</sup> Vgl. HUMMEL, Factum, 52.

<sup>990</sup> So etwa WOLTER, Doppelwerk, 253-284.

<sup>991</sup> Einen kompetenten Überblick über die verschiedenen Theorien bietet TROFTGRUBEN, Troy M.: A Conclusion Unhindered. A Study of the Ending of Acts within Its Literary Environment, Tübingen 2010 (WUNT II 280), 7-36.

<sup>992</sup> Zu diesem Ergebnis kommt auch TROFTGRUBEN, Conclusion, 145-151.

<sup>993</sup> Vgl. MOESSNER, David P.: "Completed End(s)ings" of Historiographical Narrative: Diodorus Siculus and the End(ings) of Acts, in: Breytenbach, Cilliers/Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS Eckhard Plümacher, Leiden, Boston 2004 (Ancient Judaism and Early Christianity LVII), 193-221.

<sup>994</sup> Vgl. WOLTER, Doppelwerk, 261-272.

seiner Hinrichtung ein deutlich höheres Gewicht.<sup>995</sup> Dennoch bleibt hinsichtlich Prozess und Tod des Paulus und der Frage nach dem heilsgeschichtlichen Schicksal Israels eine gewisse Offenheit.<sup>996</sup> Die Gefahr, dass das Ende des Paulus als Unfall oder gar Straftod missverstanden worden wäre, bestand aufgrund des oben beschriebenen Erweises der Unschuld im Rahmen von Schiffbruch und Schlangenepisode nicht.

Weshalb also schildert Lukas den Märtyrertod des Paulus nicht,<sup>997</sup> wie es etwa die Paulusakten tun?<sup>998</sup> Es wäre verständlich, dass Lukas eine Schrift, die für den Glauben werben sollte oder zumindest apologetische Absichten hatte, nicht mit mehr blutigen Todesfällen als nötig belasten wollte.<sup>999</sup> Trompf betont hier zu Recht, dass Lukas auch an anderer Stelle Hinrichtungen von Glaubenszeugen so kurz wie möglich darstellt: Das Ende des Jakobus (Apg 12,2) wird nur erwähnt, nicht geschildert, auch das Ende des Täufers wird nur am Rande genannt (Lk 9,8-9), die Szene mit dem Kopf des Johannes wurde wahrscheinlich gestrichen (Mk 6,17-29).<sup>1000</sup> Auch das Ende des Petrus berichtet Lukas nicht, die meisten Aktanten der Apg verlassen stillschweigend die Bühne, ohne dass dies weiter thematisiert werden würde. Es wäre Lukas jedoch möglich gewesen, wie sich an der ausführlich inszenierten Hinrichtung des Stephanus zeigt (Apg 6,8-7,60). Nicht von der Hand zu weisen ist auch das von Wm. F. Brosend bekräftigte Argument, es sei für eine aufstrebende Bewegung wenig förderlich, wenn einer ihrer Anführer durch die Machthaber schmählich hingerichtet werde, zumal wenn dies der

---

<sup>995</sup> Hierbei ist insbesondere auf die von Hoppe herausgestellte Rolle des Paulus als Seelsorger zu verweisen, vgl. HOPPE, Rudolf: „Denn ich habe mich nicht der Pflicht entzogen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkünden“ (Apg 20,27). Die testamentarische Rede des Paulus von Milet, in: Hoppe, Rudolf/Köhler, Kristell (Hg.): Das Paulusbild der Apostelgeschichte, Stuttgart 2009, 135-157.

<sup>996</sup> Vgl. TROFTGRUBEN, Conclusion, 151-162.

<sup>997</sup> Aus historischer Sicht ist nicht gesichert, dass Paulus einen Märtyrertod starb. Mittelstaedt zieht gar in Erwägung, dass Paulus zur Zeit des Lukas noch gelebt haben könnte, was jedoch allein aufgrund des Alters des Paulus wenig wahrscheinlich ist, auch sind die Argumente von Mittelstaedt nicht überzeugend vgl. MITTELSTAEDT, Alexander: Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerks, Tübingen 2006 (TANZ 43), 165-221. Dennoch ist es wahrscheinlicher, dass Lukas entweder eine Tradition oder eine Legende über einen Märtyrertod vorlag, wie sie auch später in den Paulusakten ausgestaltet wurde, oder aber dass Lukas gemäß den Konventionen der Historiografie ein plausibles Ende fingierte. Die Miletrede und der gesamte Aufbau des hinteren Teils der Apg lassen m. E. deutlich genug erkennen, dass Lukas im Hinblick auf Paulus ein solches Ende im Blick hatte. Auch 1 Clem 5,5-7 scheint ein solches Ende des Paulus erahnen zu lassen, ferner wird auch IgnRöm 4,3 als Beleg für ein Martyrium des Paulus angeführt, letztere Belegstelle ist jedoch unsicher. Anders, jedoch ohne überzeugende Argumente, BALLHORN, Geeske: Die Miletrede - ein Literaturbericht, in: Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.): Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, Berlin, New York 2001 (BZNW 106), 37-47, 45-46.

<sup>998</sup> Einen knappen Einblick in die Paulusakten und deren Verhältnis zur Apg bietet BÜLLESBACH, Claudia: Das Verhältnis der Acta Pauli zur Apostelgeschichte des Lukas. Darstellung und Kritik der Formgeschichte, in: Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.): Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, Berlin, New York 2001 (BZNW 106), 215-237.

<sup>999</sup> Vgl. TROMPF, Luke, 233.

<sup>1000</sup> Vgl. TROMPF, Luke, 234.

Abschluss des Buches ist.<sup>1001</sup> Barrett führt eine Reihe weiterer potenzieller Gründe für einen bewussten Verzicht auf das Ende des Paulus an, etwa weil Paulus einsam und verlassen starb.<sup>1002</sup> Interessant ist das Argument von Trompf, der Prozess des Paulus (und dessen Ausgang) müsse nicht wiedergegeben werden, da die Unschuld des Paulus ja durch den Schiffbruch bereits erwiesen sei, wenn schon der göttliche Prozess entsprechend ausging, sei der menschliche nur von untergeordneter Bedeutung.<sup>1003</sup> Brosends Grundaussage, nämlich dass das Ende von Apg eine ähnliche Funktion erfülle wie das Ende des Markusevangeliums, könnte durchaus der Realität entsprechen: Er führt aus, Lukas habe die Leser damit auf das Evangelium zurückverweisen wollen, so wie Markus den Leser an den Beginn seines Buches zurückverweist, damit das Buch mit der Hauptperson, nämlich Jesus Christus, endet.<sup>1004</sup> Wenn es für den behaupteten Verweis auf Christus im Text leider nicht genügend Anhaltspunkte gibt, so scheint eine Aufforderung an die Leser durchaus denkbar zu sein.<sup>1005</sup> In der Miletrede betont Paulus selbst, dass sein Leben unwichtig sei und es ihm allein darum gehe, das Evangelium zu verkünden (Apg 20,24). In diesem Sinne ist die Mission des Paulus in Apg vollständig berichtet. Der Leser weiß nun, dass es an ihm ist, das Evangelium weiterzutragen. Lukas konzentriert sich in seiner Darstellung stärker auf die Ausbreitung des Evangeliums an sich. Er stellt zu diesem Zweck einige Einzelpersonen in den Mittelpunkt, jedoch nicht um ihrer selbst willen. Entscheidend ist daher mehr der Weg des Evangeliums als Einzelschicksale, da es sich bei der Ausbreitung des Evangeliums um einen immer noch andauernden Prozess handelt, ist ein offenes Ende angemessen.<sup>1006</sup> Ein möglicher Grund für das offene Ende wäre der Wunsch, dass ein Nachfolger an dieser Stelle seine Tätigkeit aufnimmt und das Werk des Lukas fortsetzt. In jedem Fall bleibt auch diese Lösung unbefriedigend, da nicht vollständig zu verstehen ist, weshalb Lukas das Ende des Paulus trotz entsprechender Kenntnisse nicht nutzt, um seine Erzählung abzurunden.

Für den Schiffbruch des Paulus bedeutet dies eine Steigerung der Bedeutung. Ihn als vollständigen Ersatz für ein Martyrium zu werten, ginge zu weit, auch folgt nach ihm noch die nicht unbedeutende Begegnung mit den römischen Juden. Der Schiffbruch und

<sup>1001</sup> Vgl. BROSEND, Wm. F.: The Means of Absent Ends, in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature, and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 348-362, 351-352.

<sup>1002</sup> Vgl. BARRETT, Charles Kingsley: The End of Acts, in: Lichtenberger, Hermann (Hg.): Geschichte – Tradition – Reflexion III, FS Martin Hengel, Tübingen 1996, 545-555.

<sup>1003</sup> Vgl. TROMPF, Luke, 225-239.

<sup>1004</sup> Vgl. BROSEND, Means, 361-362.

<sup>1005</sup> So auch MARGUERAT, Historian, 205-230.

<sup>1006</sup> Vgl. BACKHAUS, Knut: Im Hörsaal des Tyrannus (Apg 19,9). Von der Langlebigkeit des Evangeliums in kurzatmiger Zeit, in: Theologie und Glaube 91 (2001), 4-23, 22-23.

das dabei gezeichnete Bild des Paulus aber werden den Lesern markant in Erinnerung bleiben. Denkt man an die Emmausjünger mit ihren brennenden Herzen zurück, die zu einem programmatischen Vorbild für Apg wurden,<sup>1007</sup> so ist das Vorbild eines Paulus, der durch seine lebendige Gottesbeziehung alle Hindernisse überwindet, eine ermutigende Ausgangssituation.<sup>1008</sup>

#### 5.3.4.4 Resümee

Insgesamt ist die Einschätzung von Kristell Köhler zu stützen, dass es sich beim Schiffbruch nicht um ein einziges Bild, sondern um eine Zusammenführung mehrerer Teilaspekte handelt.<sup>1009</sup> Es ist gut möglich, dass literarische Vorbilder wie das Buch Jona oder die Odyssee Lukas bei der Komposition beeinflussten, zwingend lässt sich jedoch keines der genannten Vorbilder als direkte Vorlage nachweisen. Ein solches Vorbild kann somit allenfalls als Teilaspekt der Darstellung des Lukas verstanden werden, eine Einordnung des Textes allein aus einer vermeintlichen Vorlage ist nicht möglich. Dabei sei insbesondere an die vielen nautischen Details erinnert, die keine der genannten Vorlagen enthält. An ebendiesen scheitern auch stark metaphorisch geprägte Deutungsversuche, die ein Einzelmotiv verabsolutieren. Gerade das Unterhaltungsinteresse ist im Rahmen des Schiffbruchs zweifellos zu erkennen. Lukas hatte zumindest Kenntnis über einen Schiffbruch des Paulus, der genaue Umfang seiner Quelle ist jedoch nicht mehr rekonstruierbar.

Die Thematik von Schuld, Strafe und Vergeltung spielt in dieser Szene zweifelsohne eine Rolle, dies zeigt sich insbesondere an der Erwähnung der Göttin Δίκη. Aber auch mit dieser Deutung würde man den Text unterschätzen, wenn man sie als alleinigen Kern der Episode festmachen würde. Wenn ein solch uneindeutiges Ergebnis auch unbefriedigend erscheinen mag, so ist es dennoch die einzige Möglichkeit, dem Text gerecht zu werden, ohne wesentliche Elemente ausblenden zu müssen. Lukas bindet in diesem Kapitel mehrere Motive zusammen. Man mag dies als theologisch und literarisch gelungen ansehen oder aber auch nicht. Die dabei entstehende Unschärfe in der Textwahrnehmung ermöglicht es, verschiedene Elemente einzuarbeiten, verhindert aber auch eine eindeutige ästhetisch-eidetische Einordnung durch die Leser. Die

---

<sup>1007</sup> Vgl. BACKHAUS, Knut: *Christologia Viatorum. Die Emmaus-Episode als christologisches Programm der Apostelgeschichte*, in: Bär, M./Herrmann, M.-L./Söding, Th. (Hg.): *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie*, FS C.-P. März, Würzburg 2012 (EThS 44), 137-148.

<sup>1008</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Thimmes, die darauf verweist, der Schiffbruch diene dazu, abschließend das Bild von Paulus als einem, der durch Gott alle Hindernisse überwindet, in den Köpfen der Leser zu festigen vgl. THIMMES, *Studies*, 200 f.

<sup>1009</sup> Vgl. KÖHLER, Ende, 228.

verschiedenen Ansätze zur Deutung dieser Stelle zeigen somit letztlich auch die Schwäche dieses Vorgehens. Wenn ein elegantes Verbinden mehrerer Motive auch wünschenswert erscheinen mag, so birgt es dennoch die Gefahr, dass ein Einzelzug zum Gesamtsinn des Textes erhoben wird. Für die Strafthematik im Gesamtwerk des Lukas bedeutet dies, dass dieser Motivkomplex hier assoziiert ist, jedoch nicht das unumstößliche Zentrum der Auslegung markiert.

Strafe und Vergeltung müssen für Lukas eine höhere Relevanz haben, sonst würden sie kaum eine derart breite Stellung in seinem Gesamtwerk einnehmen. Dennoch würde man einzelne Elemente überbewerten, wenn man diese Stelle ausschließlich der Vergeltungsthematik zuordnen würde. Auch scheint mir Lukas zu wenig eindeutige Lese- bzw. Verstehenshinweise an die Leser zu geben, diesen Text hinsichtlich der Thematik von Strafe oder Schuld zu betrachten, besonders im Rahmen der Schiffbruchserzählung. Ein wesentliches Grundthema bei all diesen Nebenzügen bleibt der göttliche Heilsplan, der das Evangelium mittels Paulus nach Rom gelangen lässt.



### 5.3.5 Weitere mit Strafe assoziierte Themen

Der Vollständigkeit halber ist nun noch kurz auf die Apokalyptik einzugehen sowie auf die damit verbundene Frage nach der Zerstörung des Tempels. Beide Themen spielen in Apg nur eine marginale Rolle, werden jedoch im Lukasevangelium mit Strafe assoziiert. Zur Zeit des Lukas beschäftigte sich auch die Apokalyptik mit der Frage nach Vergeltung und Gerechtigkeit, gerade im Hinblick auf ein göttliches Gericht oder auf das Jenseits.<sup>1010</sup> Dies ist jedoch von den Straftodberichten in der Historiografie abzugrenzen: Während die Geschichtsschreibung konkrete Einzelfälle als göttliche Strafe bewertet, ist die Apokalyptik an Grundsatzfragen interessiert. Nicht das Schicksal des Einzelnen, sondern die Zukunft der Welt an sich und das Jenseits werden thematisiert. Auch beziehen sich die Historiografen auf die Vergangenheit und das Diesseits, in der Apokalyptik jedoch wird die Zukunft (und möglicherweise die Gegenwart) zum Ort der Strafe für begangenes Unrecht. Apokalyptik erklärt Geschichte, indem sie die Perspektive für den Leser durch das Jenseits erweitert, das in der Historiografie keine Rolle spielt. Für Lukas war die Vorstellung einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn nicht mehr aktuell, er greift zwar in seinem Evangelium ein paar der üblichen apokalyptischen Motive auf, in der Apostelgeschichte hingegen scheinen sie beinahe vollständig zu fehlen.<sup>1011</sup> Im Lukasevangelium wird, wie auch bei Markus (Mk 13), die Wiederkunft des Menschensohnes angekündigt (Lk 17,22-37). Bei der Ankündigung der Zerstörung des Tempels zeigt sich, dass Lukas über Kenntnisse der Belagerung Jerusalems verfügte (Lk 19,29-46; 21,5-36) und diese somit zu einem *vaticinium ex eventu* ausgestalten konnte.<sup>1012</sup> Wenn auch über die Details der lukanischen Eschatologie viel Uneinigkeit besteht,<sup>1013</sup> so lässt sich doch festhalten, dass eschatologische Themen sowie eine unmittelbare Naherwartung in der

---

<sup>1010</sup> Eine Einführung in die Apokalyptik zur Zeit des Lukas bietet HAHN, Ferdinand: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 36); für das Wesen der Apokalyptik sei insbesondere verwiesen auf EBACH, Jürgen: Apokalypse und Apokalyptik, in: Schmidinger, Heinrich (Hg.): Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln, Innsbruck 1998, 213-273; vgl. ferner VIELHAUER Philipp/STRECKER, Georg: Apokalyptik des Urchristentums in: Schneemelcher 6. Auflage, 491-578; MÜLLER, Ulrich B.: Apokalyptische Strömungen, in: Becker, Jürgen: Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 217-254.

<sup>1011</sup> Vgl. GRÄSSER, E.: Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte, in: Kremer, Jacob (Hg.): Les Actes des Apôtres. Traditions, rédactions, théologie, Gembloux, Leuven 1979 (BETHL 48), 99-127; vgl. ferner: GRÄSSER, E.: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 3., erg. Aufl., Berlin 1977 (BZNW 22); Einen prägnanten Forschungsüberblick über das lukanische Verhältnis zur Eschatologie bietet CARROLL, John T.: Response to the End of History. Eschatology and Situation in Luke-Acts, Atlanta, Ga. 1988 (SBLDS 92), S. 3-30.

<sup>1012</sup> Zur Interpretation der fraglichen Stellen vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 625-636. 666-685.

<sup>1013</sup> Einen prägnanten Forschungsüberblick über das lukanische Verhältnis zur Eschatologie bietet CARROLL, Response, 3-30.

Apostelgeschichte allenfalls eine marginale Rolle spielen.<sup>1014</sup> In Rahmen der Himmelfahrt etwa erklärt Jesus seinen Jüngern, dass es ihnen nicht zustehe, zu erfahren, wann die angekündigten Ereignisse geschehen würden (Apg 1,7). Eine Ermahnung zur Wachsamkeit hinsichtlich eines nahen Gerichts gehört jedoch nicht zu den letzten Worten des Auferstandenen. Dennoch sichert auch Lukas seinem Leser die Wiederkehr Christi zu (Apg 1,11), ohne dabei von einem nahe bevorstehenden Ereignis zu sprechen. E. Gräßer verweist hier darauf, dass ein nahes Ende der Apostelgeschichte ein völlig anderes Gesicht geben würde: Statt dem Anbrechen der Ära der Kirche und der Ausbreitung wäre die Perspektive für die junge Gemeinde deutlich eingeeengt.<sup>1015</sup> Es bliebe nur noch eine kurze Zeit der hektischen Mission, der in Apg geschilderte Aufbruch der Botschaft zu einem Siegeszug bis nach Rom wäre lediglich ein kurzes Intermezzo am Vorabend der Katastrophe/des Heils. Gerade in den Missionspredigten spielt Naherwartung jedoch keine zentrale Rolle, insbesondere wird sie nicht als Argument der Dringlichkeit eingesetzt. Letztlich sind daher für Lukas alle drei Straftodepisoden Heilszeichen: Den Übeltäter, der schwere Schuld auf sich geladen hat, lässt Gott nicht ungestraft, dies ist auch für die vielen Gemeindemitglieder wichtig, die ein gottgefälliges Leben führen und dafür keine erkennbare Belohnung erhalten. Da Lukas nicht notwendigerweise mit der Parusie in unmittelbarer Zukunft rechnete, war es nur konsequent, die Strafe im Hier und Jetzt zu berichten. Aus der zweifachen Rettung des Paulus kann der erfahrene Leser den Schluss ziehen, dass der Glaube und der Einsatz für diesen vor allem Unheil bewahrt und Rettung bringt. Bei einer Bewertung der Apostelgeschichte hinsichtlich der Grausamkeit der Darstellung sollte man daher auch bedenken, dass in der Johannesoffenbarung große Teile der Menschheit vernichtet werden und nur ein kleiner Teil gerettet wird. Vor einem solchen Hintergrund scheint die Bestrafung von vier Schuldigen durchaus angemessen zu sein.

In diesem Kontext ist noch kurz auf die Frage nach den Juden einzugehen. In Apg bekehren sich viele Juden (etwa Apg 2,41; 4,4; 13,43), andere wiederum nicht, mehrfach wird dafür bereits im Evangelium Unheil und Strafe angedroht (Lk 13,34 f. Lk 19,41-44; Lk 21,20-24).<sup>1016</sup> Auch in Apg finden sich Ermahnungen (Apg 2,40; 3,22 f., 7,51-53). Gerade die Rede des Stephanus legt dar, wie das Volk Israel immer wieder Propheten und die göttliche Botschaft abgelehnt hat (Apg 7,39-53). Das

<sup>1014</sup> Vgl. CARROLL, Response, 122-128.

<sup>1015</sup> Vgl. GRÄSSER, Parusieerwartung, 111.

<sup>1016</sup> Eine Auslegung der genannten Textstellen bietet SCHAEFER, Christoph: Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9-11, Berlin 2012 (BZNW 190), 117-185.

Schicksal der Juden sowie die damit verbundene Definition des Gottesvolkes nach Lukas sind stark umstritten,<sup>1017</sup> ein Konsens konnte bislang nicht erzielt werden.<sup>1018</sup> Auch andere Historiker interpretieren die Zerstörung des Tempels als Strafe für das Volk Israel, so etwa Josephos (ant. Iud. 20.166) oder Tacitus (hist. 5.9-13). Die Strafandrohungen bieten somit einen Hinweis darauf, dass Lukas diese Einschätzung teilte.<sup>1019</sup> Sie wird jedoch weder ausgebaut noch betont. Insbesondere finden sich keine expliziten Kommentare in diese Richtung - auch im Rahmen der Ermahnungen in Apg gibt es keine weiteren direkten Anspielungen auf diese Thematik. Christoph Schaefer betont, dass der Leser daraus folgern könne, dass auch die noch ausstehenden Prophezeiungen zu gegebener Zeit eintreffen würden.<sup>1020</sup> Dennoch erschwert die mangelnde Ausgestaltung der fraglichen Textstellen eine Interpretation von der Vorstellung des Lukas bezüglich einer Bestrafung Israels. Die Zerstörung des Tempels scheint Lukas als eine Strafe zu begreifen, ob diese jedoch als Ermahnung fungieren kann, bleibt unklar. Gerade wenn man das nahezu vollständige Fehlen dieses Motivs in Apg bedenkt, zeigt sich erneut der zurückhaltende Umgang des Lukas mit göttlicher Strafe, da Lukas das Potenzial dieses Vorfalls nicht ausschöpft.

---

<sup>1017</sup> Einen Überblick über den Forschungsstand bietet NEUBRAND, Maria: Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15, Stuttgart 2006 (SBB 55), 39-79.

<sup>1018</sup> So etwa NEUBRAND, Israel, 41.

<sup>1019</sup> So auch TROMPF, Historiography, 65-67.

<sup>1020</sup> Vgl. SCHAEFER, Zukunft, 170-171.

## 6. Ausblick

Das lukanische Werk fand keine direkte Fortsetzung. Beispiele für göttliche Strafen finden sich jedoch auch in einigen apokryphen Apostelakten, diese gilt es kurz anhand einiger Beispiele, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, in den Blick zu nehmen.

In den Johannesakten<sup>1021</sup> (ActJoh 62-86) etwa ist ein Straftod Teil eines längeren, aufwendig gestalteten Erzählkomplexes, der unter anderem eine Predigt sowie mehrere Gebete und drei Totenerweckungen enthält. Der fragliche Delinquent ist ein Diener, der einem (namenlosen) Mann Zugang zum Grab einer Verstorbenen verschafft, in die sich der Mann verliebt hatte. Da sie im Leben für ihn unerreichbar war, versucht er nun zumindest ihrem Leichnam nahezukommen und beabsichtigt diesen zu schänden. Hierbei beißt den Diener eine Schlange, er wird jedoch aus Güte und Vergebungsbereitschaft wieder auferweckt. Als er sich aber, selbst nach seiner Auferweckung von den Toten, nicht auf den rechten Weg bringen lässt, stirbt er an den Folgen des Bisses. Der Mann hingegen findet in seiner Begegnung mit der Schlange zum Glauben. Die Frage nach Schuld, Umkehr und Strafe wird somit breiter reflektiert, als dies in Apg der Fall ist, jedoch ohne den Anspruch, einen Gesamtansatz bieten zu wollen. Die Strafe wird nun ausführlicher erzählt, sie hat eine konkrete Funktion, ihre Folgen werden erläutert. Zudem tritt das bei Lukas fehlende Element der Vergebung hinzu. Der Autor greift das Schlangemotiv auf, das Vergehen richtet sich gegen ein Gemeindemitglied, also nicht direkt, sondern indirekt gegen Gott. In den Johannesakten wird ferner ein weiterer Straftod erwähnt: Als Johannes einen heidnischen Tempel durch Gebet zum Einsturz bringt, wird dabei der Priester erschlagen (ActJoh 42).

Eine knappe und nicht ausgestaltete Episode findet sich auch in den Andreasakten,<sup>1022</sup> dort stirbt eine Mutter, die ihren eigenen Sohn angeklagt hatte. Dies wird begleitet von einem Erdbeben, das die übrigen Anwesenden schließlich davon abhält, den Sohn zu verurteilen (ActAndr 4).

Eine andere Seite des Straftodes zeigt sich im Kindheitsevangelium des Thomas:<sup>1023</sup> Hier ist es Jesus selbst, der im Kindesalter bereits straft. Eines der Kinder fällt tot zu Boden, weil es ihn versehentlich anrempelt (EvInfThom 4), ein anderes vertrocknet,

---

<sup>1021</sup> Eine Einführung in die Johannesakten bietet HENNECKE, Edgar/SCHNEEMELCHER, Wilhelm: Neutestamentliche Apokryphen: in deutscher Übersetzung, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. 6. Aufl., Tübingen 1999, 138-155.

<sup>1022</sup> Zu Gestalt, Textbefund und Ansatz der Andreasakten vgl. HENNECKE/SCHNEEMELCHER, Apokryphen, 6. Aufl., 93-137.

<sup>1023</sup> Zur Einführung vgl. HENNECKE, Edgar/SCHNEEMELCHER, Wilhelm: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1,1 + 1,2, 7. Aufl. hg. von Marksches, Christoph/Schröter, Jens, Tübingen 2012, 930-942.

weil es eine von Jesus angelegte Wassergrube zerstört (EvInfThom 3). Die erbosten Eltern beschwerten sich hierauf bei den Eltern Jesu und werden dafür zur Strafe mit Blindheit geschlagen (EvInfThom 5). Im Folgenden werden aber auch Heilungswunder von Jesus berichtet (EvInfThom 16; 18). Das Kindheitsevangelium des Thomas ist kein eigenständiges Werk, sondern eher als Ergänzung der anderen Evangelien zu sehen. Es bietet daher keinen umfassenden eigenständigen theologischen Ansatz und ist zu kurz, um eine Straftheologie ableiten zu können. Da sich alle Vergehen gegen (den noch sehr jungen) Jesus richten, betonen die Strafen letztlich seine Göttlichkeit. Sein Umfeld war nicht fähig, diese zu erkennen und zu respektieren, auch wenn die geschilderten Vorfälle zugegebenermaßen für uns sehr grotesk wirken.

In den Thomasakten wird berichtet, wie ein Mann, der den Apostel mit der Hand anstößt, zur Strafe von einem Löwen angefallen und von Hunden zerfetzt wird. Die Schilderung der Strafe ist in einen größeren Erzählsammenhang eingebettet und wird nur kurz und detailarm berichtet (ActThom 6-9).

Insgesamt zeigt sich, dass sich Strafen auch nach Lukas einer gewissen Beliebtheit erfreuten. Strafen konnten wie bei Lukas knapp erwähnt, teils aber auch aufwendiger ausgestaltet werden. Sieht man von den Thomasakten einmal ab, so ist keine der genannten Textstellen von Grausamkeit geprägt. Wenn man einmal von den scheinbar banalen Anlässen im Kindheitsevangelium des Thomas absieht, so ergeben sich hinsichtlich der Vergehen keine gravierenden Änderungen, sie richten sich entweder gegen Gott oder gegen die Christen. Die „Delikte“ in den Kindheitsevangelien richten sich gegen Jesus selbst und zeigen das Unverständnis seines Umfelds ihm gegenüber.

Neben den apokryphen Texten ist an dieser Stelle noch eine andere Schrift von Interesse, da sie sich direkt mit der Thematik der göttlichen Verfolgung auseinandersetzt. *De mortibus persecutorum* ist als eine Antwort des Laktanz auf die Christenverfolgung zu sehen, die er selbst miterlebt hatte, und diente einer nach außen gerichteten Apologie,<sup>1024</sup> sollte dabei aber auch für den Glauben werben.<sup>1025</sup> Laktanz weist die Rache für die Christenverfolgung ausdrücklich Gott zu (inst. 5,20,9-10). Der göttliche Zorn ist für Laktanz ein selbstverständlicher Teil seiner Theologie, ebenso wie göttliches Strafhandeln,<sup>1026</sup> Ersterem widmete er ein ganze Schrift (*De ira dei*).<sup>1027</sup> Er

---

<sup>1024</sup> Zur Einführung in Person und Werk des Laktanz vgl. WLOSOK, Antonie: Laktanz, in: Greschat, Martin (Hg.): *Gestalten der Kirchengeschichte I: Alte Kirche*, Stuttgart 1984, 176-188.

<sup>1025</sup> Vgl. HECK, *Gottesverächter*, 186-192.

<sup>1026</sup> Vgl. WLOSOK, Laktanz, 186-187.

<sup>1027</sup> Vgl. WLOSOK, Laktanz, 186-187; eine Einführung in *De ira dei* und den göttlichen Zorn bei Laktanz bietet MEINKING, Kristina A.: *Eusebius and Lactantius. Rhetoric, Philosophy and Christian*

bringt ferner seine Verwunderung zum Ausdruck, dass trotz all der genannten Beispiele immer noch Herrscher uneinsichtig sind und Christen verfolgen (mort.pers. 5). Die göttliche Rache droht er den Verfolgern explizit an (inst. 5,23,1-5). Er kennt dabei Strafaufschub, bis sich die Unbelehrbarkeit des Sünders erweist, und verweist auch auf das Jenseits als Strafort (inst. 20). Von besonderer Bedeutung ist dabei der Tod des Galerius, dieser wird ausführlich beschrieben. Zuvor werden jedoch noch andere Verfolger und ihr Tod beschrieben. Nero stirbt bei Laktanz keinen Straftod, verschwindet jedoch plötzlich vollständig (mort.pers. 2), Domitian wird ermordet, da dies aber nicht genügte, wurde das Gedenken an seinen Namen ausgelöscht (mort.pers. 3). Die Leiche des Decius wird von wilden Tieren geschändet (mort.pers. 4), aus Valerian wird in dieser Welt ein Sklave (mort.pers. 5), die Haut, die man seiner Leiche nach seinem Tod abgezogen hatte, wird in einem heidnischen Tempel ausgestellt als weiterer Versuch der Demütigung. Alle diese Beispiele werden im Vergleich zum Folgenden jedoch relativ knapp gehalten. Laktanz beschreibt nicht nur die Verfolgung durch Galerius (mort.pers. 22), sondern schildert auch ausführlich dessen Aufstieg an die Macht (mort.pers. 9-22). Im dreiunddreißigsten Kapitel schließlich erkrankt Galerius, seine Krankengeschichte wird detailliert geschildert. Laktanz berichtet dabei, der Gestank, der von seinen Eingeweiden ausging, sei so stark gewesen, dass er die gesamte Stadt verpestet habe, auch Wurmbefall bleibt Galerius nicht erspart. Selbst das erlassene Edikt kann ihn nicht davor bewahren, seiner Krankheit zu erliegen (mort.pers. 34 f). Vorbild für diese Darstellung könnte das Ende des Antiochos IV. Epiphanes gewesen sein. Gerade der vergebliche Versuch vor dem Tod noch ein Edikt zu erlassen (bzw. einen Brief zu schreiben), um die Dinge in Ordnung zu bringen, erinnert an dieses Vorbild.<sup>1028</sup> Auch Maximinus Daia nimmt ein entsprechendes Ende, er will sich mit Gift das Leben nehmen, dies glückt jedoch nicht sofort, sodass der Tod erst nach langen Qualen eintritt (mort.pers. 49).

Etwa zeitgleich zu Laktanz verfasst Eusebios seine *Historia Ecclesiastica*, die ebenfalls von den bereits erwähnten Herrschern berichtet. Sein Werk ist von besonderer Bedeutung, da es spätere Werke entscheidend beeinflusste.<sup>1029</sup> Auch hier spielt die

---

Theology, in: Johnson, Aaron/Schott, Jeremy (Hg.): Eusebius of Caesarea. Tradition and Innovations, Cambridge, Mass. u. a. 2013 (Hellenistic studies 60), 325-350.

<sup>1028</sup> So auch WLOSOK, Laktanz, 186-187.

<sup>1029</sup> Zur Einführung in Eusebios Kirchengeschichte vgl. TIMPE, Dieter: Antike Geschichtsschreibung. Studien zur Historiographie, Darmstadt 2007, 292-328; einen Überblick über Leben und Werk bietet RUHBACH, Gerhard: Euseb von Caesarea, in: Greschat, Martin (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte I: Alte Kirche, Stuttgart 1984, 224-235. Zur Entwicklung von Historiografie und Retributionsmotiv zwischen Lukas und Eusebios vgl. TROMPF, Historian, 109-122, der zu dem Ergebnis kommt, dass hier

Verarbeitung der Verfolgung eine entscheidende Rolle, Eusebios beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Verfolger, Retribution ist zwar ein, aber nicht das alleinige Thema seines Werkes.

Eusebios greift den Bericht des Josephos vom Ende Herodes des Großen auf und interpretiert diesen explizit als gerechte Strafe für die versuchte Ermordung Jesu (hist. eccl. 1.8). Wie bei Josephos fehlt es nicht an Details in der Darstellung. Nicht immer bietet Eusebios jedoch detaillierte Schilderungen. Bei Simon verweist er zwar darauf, dass dieser eine gerechte Strafe bekommen habe, erläutert jedoch nicht, wie diese aussah (hist. eccl. 2.1.10-12). Einige Kapitel später schildert er das Wirken des Simon, beschreibt, wie Petrus nach Rom kommt um den wahren Glauben zu predigen und dabei Erfolg hat, von Simon jedoch wird nur gesagt, dass seine Lehre mit ihm zugrunde ging (hist. eccl. 2.8-2.15.1). Eusebios interpretiert die Belagerung Jerusalems unter Vespasian als Bestrafung für den an Christus begangenen Frevel (hist. eccl. 2.6.8), auch Pilatus nimmt ein ungutes Ende, das jedoch nur vage angedeutet wird (hist. eccl. 2.7). Er berichtet auch das Ende des Agrippa nach Apg und verweist auf die erstaunliche Parallelversion bei Josephos, den er ausführlich zitiert (hist. eccl. 2.10). Auch einige Sekten werden erwähnt, dabei wird aber in der Regel kein Straftod für Anhänger oder Anführer berichtet (hist. eccl. 4.22). Ein versuchter Anschlag auf Narcissus, einen frommen Mann, lässt Gott nicht ungestraft: Einige Männer versuchen Narcissus durch Meineide zu verleumden, sie erleiden allesamt die Strafen, bei denen sie geschworen hatten, wie etwa Krankheit (hist. eccl. 6.9). Auch die Christenverfolgung wird bei Eusebios als Strafe gewertet, Ursache war entsprechendes Fehlverhalten der Christen (hist. eccl. 8.1.7). Auch wenn die Verfolgung als eine notwendige Strafe für die Christen verstanden werden kann, bedeutet dies nicht, dass dem verfolgenden Herrscher nicht eine angemessene Strafe zustehen würde. Wie auch Herodes erleidet Galerius einen ausführlich ausgestalteten Wurmtoed (hist. eccl. 8.16). Dieser wird explizit als göttliche Strafe bezeichnet (hist. eccl. 8.16.3). Maximinus scheint daraus keine Konsequenzen gezogen zu haben, auch unter ihm werden nach einer kurzen Ruhefrist Christen verfolgt (hist. eccl. 9.1-7). Die Folgen treffen nicht nur Maximinus in Form einer militärischen Niederlage, auch das Volk bekommt diese in Form von Hunger und Krankheit zu spüren (hist. eccl. 9.8). Maximinus stirbt ebenfalls einen Straftod, nachdem er die Verfolgung beendet und den Christen Rechte eingeräumt

---

keine nennenswerten Entwicklungen zu verzeichnen sind, was nicht zuletzt auf die geringe Anzahl historiografischer Schriften zurückzuführen ist, dies ist aber hinsichtlich der Verfolgungssituation und ihrer Bedürfnisse vielleicht durchaus verständlich.

hat (hist. eccl. 9.9 f. vgl. vita Const. 1.57-59). Auch diese Schilderung ist mit zahlreichen grausamen Details ausgestaltet. Licinius hat aus diesen Vorfällen nicht gelernt, verfolgt die Christen und greift schließlich Kaiser Konstantin an und unterliegt (hist. eccl. 10.8). Auf eine ausführliche Strafschilderung wird dabei verzichtet. Neben der *Historia Ecclesiastica* wird auch in der *Vita Constantini* ein Straftod berichtet: Auf der Flucht vor den Truppen seines Gegners Konstantin stürzt die Brücke ein, mit der Konstantin vernichtet werden sollte, es ist jedoch Maxentius selbst, der mit seinen Truppen in die Tiefe stürzt (hist. eccl. 1.23). Dabei zieht Eusebios eine explizite Parallele zum Ende des Pharaos im Rahmen des Exodus. Arand hat darauf verwiesen, dass dies insbesondere die Legitimation des Konstantin als von Gott eingesetztem Herrscher unterstützt.<sup>1030</sup> Trompf hat darauf aufmerksam gemacht, dass Laktanz stärker als Eusebios betont, dass alle Verfolger einen Straftod sterben, Eusebios aber den Tod des Nero und Domitian nicht berichtet.<sup>1031</sup> Er vermutet, dass der Straftod der Herrscher für Eusebios erst durch die akute Verfolgung an Bedeutung gewann.<sup>1032</sup>

Ein entscheidender Unterschied zum Werk des Lukas besteht in der Deutung der Verfolgung als Strafe für die Christen. Bei Lukas fehlt ein solcher Ansatz noch völlig. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass Eusebios mit eigenen Augen eine schwere Verfolgung erlebt hatte und sich unweigerlich mit dieser auseinandersetzen musste. Dieser Gedanke ist daher sicher auch als Folge seiner Fassungslosigkeit über diese Ereignisse zu verstehen. Die Verwendung des Straftodes in der Apostelgeschichte mag Eusebios dazu inspiriert haben, dieses Interpretationsschema zu verwenden. Sein ausführliches Josephoszitat sowie die detaillierte Schilderung mit Motiven, die nicht aus der Apostelgeschichte stammen, sind jedoch Grund genug anzunehmen, dass nicht Apg allein als Ursache für eine Übernahme des Motivs gesehen werden sollte. Dieses war zu weit verbreitet, als dass man mit Sicherheit auf Apg als Initialzündung schließen sollte. Eusebios bewertete Apg als heilige Schrift, daher mag sie ihm den Weg für eine Übernahme des Motivs geebnet haben. Denkbar wäre aber auch eine Integration ohne diese Voraussetzung gewesen, da, wie auch bei Laktanz, die Frage nach dem Schicksal der Verfolger im Raum stand und sowohl im AT wie auch im hellenistischen Umfeld dieses Deutungsmuster zur Verfügung stand. Gerade der Tod des schlechten Kaisers ist hinreichend bezeugt sowie etabliert und hätte daher ohne Weiteres benutzt werden

---

<sup>1030</sup> Vgl. ARAND, Ende, 159.

<sup>1031</sup> Vgl. TROMPF, *Historian*, 135-136.

<sup>1032</sup> Vgl. TROMPF, *Historian*, 136.



können.<sup>1033</sup> Laut Eusebios und Laktanz kommen einige der Verfolger vor ihrem Tod noch zur Einsicht. Dies ist bei Lukas noch nicht der Fall, die Ursache ist jedoch in der zur Zeit des Eusebios und Laktanz essenziell gewordenen Bedrohung durch Verfolgung zu sehen, die eine direkte Konsequenz aus den jeweiligen Ansichten des Herrschers war. Im Vergleich zu Lukas wird die Klassifikation des Geschehens als göttliche Strafe nun expliziter, beide Autoren benutzen dazu direkte Kommentare. Wie auch Lukas verwenden beide Autoren den Straftod, um Geschichte ihren Absichten gemäß zu interpretieren. Im Vordergrund steht nun jedoch die literarische Verarbeitung der Christenverfolgung, nicht wie bei Lukas der göttliche Heilsplan, womit sich die Zunahme grausamer Darstellungen erklärt.

---

<sup>1033</sup> Vgl. hierzu den in 5.4.2 beschriebenen Ansatz von Arand.

## 7. Abschlussreflexion und Gegenwartsbezug

Was also lässt sich über das Verhältnis des Lukas zu Strafe im Allgemeinen und zum Straftod im Besonderen sagen?

Weitreichende Übereinstimmung mit dem literarischen Umfeld

Der Blick in das hellenistische sowie in das jüdische Umfeld hat gezeigt, dass es sich beim Straftod nicht um eine lukanische Eigenheit, sondern um ein weit verbreitetes Phänomen handelt.<sup>1034</sup> Gelegentlich ließ sich auch im römischen Umfeld der Gedanke göttlicher Strafe erkennen. Viele Autoren nutzen die Möglichkeit, ein schlimmes Ende (fingiert oder nicht) als Strafe für begangenes Unrecht zu interpretieren. Das Maß an Grausamkeit konnte beträchtlich variieren, ein Automatismus wurde dabei von keinem der genannten Autoren propagiert. Das heidnische Umfeld war mit dieser Vorstellung vertraut, aber auch in den alttestamentlichen Schriften findet sich der Gedanke der göttlichen Vergeltung. Wie sich an Philon, den Makkabäerbüchern und Josephos zeigt, ist Lukas nicht der einzige, der keine Schwierigkeiten hatte, hellenistisch-historiografische Standards zu nutzen und entsprechend zu übertragen. Zwischen den hellenistischen und den jüdischen Texten konnten -bis auf die fragliche Gottheit- keine gravierenden Unterschiede erkannt werden. Eine Synthese hellenistischer Straftodmotive mit dem jüdischen Gottesbild bedurfte keinerlei Erklärung und verursachte offensichtlich keine Probleme, da sie nirgends systematisch reflektiert werden musste. Es ist zwar unsicher, von welchen Werken Lukas Kenntnis hatte, dennoch wäre es nicht abwegig, dass er etwa die Makkabäerbücher kannte und somit das Motiv des Straftodes nur zu übernehmen brauchte. Selbst wenn Lukas jedoch eigenständig Motive aus dem hellenistischen Umfeld mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition verknüpft haben sollte, so wäre dies eine wenig problematische Syntheseleistung mit geringem Innovationsanteil gewesen. Beim Tod des Judas wählte Lukas für seine Fiktion eine Todesart, die primär auf die göttliche Hand zurückzuführen ist. Da der Tod des Judas im ersten Kapitel erfolgt, das stark von der Septuaginta-Mimesis geprägt ist, ist ein stärkeres Schöpfen aus biblischer als aus historiografischer Tradition, naheliegend. Bei Agrippa hingegen ist ein Aufgreifen eines klassisch historiografischen Motivs (das aber bereits in Gestalt des Antiochos IV. Epiphanes in 2 Makk 9 in die jüdische Geschichtsschreibung Eingang gefunden hatte) passender.

---

<sup>1034</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Trompf, der im Zuge seiner Analyse von Wiederholungsmustern auch die Strafen als Beispiel anführt vgl. TROMPF, *Idea*, 155-174, 174.

Für einige Episoden wurden mehr oder weniger plausible alttestamentliche Vorbilder vorgeschlagen. Auch diese können die Ausgestaltung des Textes beeinflussen. Wenn aber Vorbilder eine Motivation für Lukas waren, so ist verständlich, dass Strafsystematik nicht übertrieben werden darf.

Der Begriff θεομάχος hat sich als nur bedingt geeignet erwiesen, da der kämpferische Aspekt eine Engführung der Vorstellung bedeuten würde, die nicht in jeder Stelle gegeben scheint. Benutzt man jedoch den breiteren Begriff des Gottesfeindes so erscheint dieser für Judas, Agrippa, Elymas und Paulus durchaus angemessen. Auch dieser aber darf nicht zu eng gefasst werden und muss eher als Deutekategorie im Hintergrund verstanden werden. Lukas bemüht sich nicht, seine Delinquenten als Gottesfeinde zu stilisieren, indem er dies durch entsprechende Formulierungen betonen würde. Lediglich Paulus wird explizit vorgeworfen, er verfolge Christus (Apg 9,5). Vielmehr sollte man an ein Motiv aus dem Umfeld denken, auf das Lukas zwar Bezug nimmt, das jedoch nicht überbewertet werden sollte.

Hinsichtlich der Brutalität der Darstellungen gehört Lukas zu den zurückhaltenderen Autoren. Vergleicht man etwa das Ende des Antiochos IV. Epiphanes (2 Makk 9) oder das des Herodes bei Josephos (bell. Iud. 1.647-665; ant. Iud. 17.168-199) mit dem Ende des Agrippa (Apg 12), so zeigt sich die große Zurückhaltung des Lukas. Der Autor der Apostelgeschichte bietet keine unnötigen Details, um das Leiden zu schildern. Die Szene ist sehr knapp und kaum ausgestaltet, Lukas zeigt keine Freude an grausamen Darstellungen. Bereits das Faktum des Todes durch göttliche Hand scheint ihm zu genügen. Gerade das Ende des Judas bei Papias zeigt, dass es Lukas ohne Weiteres möglich gewesen wäre, eine wesentlich anschaulichere, detailfreudige Leidensschilderung auszuarbeiten. Wie die Arbeit von Arand erwiesen hat und wie sich auch an den Werken des Euseb und Laktanz zeigt, nimmt die Vorliebe der Autoren für Grausamkeit im Laufe der folgenden Jahrhunderte eher zu. Gerade die Entwicklung der Überlieferung von Judas und Simon weist ebenfalls in diese Richtung. Die Werke des Papias und Josephos zeigen, dass auch zur Zeit des Lukas eine brutalere Darstellung ohne Weiteres möglich gewesen wäre. Lukas benutzt in Apg 12,23 lediglich ein einziges Wort, um den Wurmtod auszudrücken (σκωληκόβρωτος) und verzichtet auf jegliche Details. Gewaltliebende, blutige Darstellungen von der Schande, die dem Leichnam zugefügt wurde, fehlen bei Lukas ebenso wie detailfreudige Schilderungen der Qualen vor dem Tod. Lediglich die Namensätiologie für den Blutacker weist über den Tod hinaus auf das Vergehen des Judas hin.

## Die Strafe als Faktum

Lukas schildert mit Ausnahme des Paulus keinen Fall von Einsicht in das eigene Fehlverhalten. Dies mag durchaus der Quellenlage geschuldet sein, es wäre jedoch durchaus denkbar gewesen, etwa bei Elymas, eine kurze passende Notiz zu fingieren. Wie bereits Tosco postulierte, fehlt bei der Verhängung der Strafen jegliches Hinterfragen, keine der Strafen wird gemildert.<sup>1035</sup> Es wird kein Fall berichtet, in dem Reue zu Milderung führt, im Fall des Simon wäre dies denkbar, Lukas ließ diese Episode jedoch offen enden. In keinem Fall wird die Strafe diskutiert, lediglich Simon bittet um Fürsprache, dass ihn die Strafe nicht treffen möge. Vielmehr werden die Strafen zu Fakten, welche die jeweilige Tat für den Leser interpretieren. Die in Apg gestraften Vergehen sind ausnahmslos schwere Vergehen, sie sind gegen Gott oder seinen Heilsplan gerichtet.

Mehrfach wurde versucht, eine naturwissenschaftliche Erklärung für die jeweiligen Vorfälle zu finden. Bei Judas etwa wurde ein Sturz, bei Hananias ein Herzinfarkt erwogen. Hier ist es nötig, zwischen den tatsächlichen Ereignissen und der lukanischen Intention zu differenzieren. Während etwa bei Hananias durchaus denkbar wäre, dass ein Gemeindemitglied unter merkwürdigen Umständen einen Herzinfarkt erlitt und sich, genährt von Gerüchten, daraus eine Tradition ergab, so darf es nicht allein bei dieser Erklärung bleiben. Die von Lukas gewählte Darstellungsform legt ein solches Verständnis der Erzählung in keinem der Fälle nahe, der Tod des Hananias und der Saphira wird explizit als göttlicher Straftod ausgewiesen. Eine Deutung der lukanischen Darstellungsabsichten muss sich daher an dieser von Lukas intendierten Deutung orientieren. Eine verständliche Auslegung im Sinne einer Krankheit oder eines Unglücks mag uns zwar heute angebracht und auch angemessen erscheinen, dennoch entspricht sie nicht den Intentionen des Lukas. Auch wenn wir uns vor dem Hintergrund unseres modernen Wissenschaftsverständnisses eine einfache und verständliche Deutung wünschen, darf dies nicht über die Absichten des Lukas hinwegtäuschen. Unser Wunsch nach einer Erklärung, die diese sperrigen und in unseren Augen vielleicht auch merkwürdigen Texte verständlich machen kann, ist zwar naheliegend, jedoch nicht sachgerecht. Auch diese Texte müssen als ein Teil der lukanischen Theologie akzeptiert und verortet werden.

---

<sup>1035</sup> Tosco bezieht sich mit seiner These zwar lediglich auf 5,1-11 sowie 13,4-12, diese These kann jedoch mühelos auf die anderen diskutierten Texte erweitert werden vgl. TOSCO, Pietro, 114-115.

Der lukanische Gesamtansatz kann nicht vollständig rekonstruiert werden

Sowohl Stephanus als auch Jesus selbst sterben unschuldig. Die Unschuld Jesu wird bei Lukas noch einmal besonders betont, da hier der Hauptmann nicht wie bei Markus (Mk 14,39) und Matthäus (Mt 27,54) bekennt, dass Jesus ein Sohn Gottes war, sondern dessen Unschuld konstatiert (Lk 23,47). Obwohl Lukas das Motiv der vergeltenden Gerechtigkeit in Apg mehrfach behandelt, schweigt er in diesen beiden Fällen zu der Frage, ob hier eine Vergeltung noch erfolgen werde. Wenn auch im Lukasevangelium das Endgericht thematisiert wird, so scheint dieses Motiv in Apg zurückzutreten. Die Missionspredigten sind eher von der Auferstehung geprägt, die Rede des Stephanus enthält eine Geschichtsdeutung, in der zunächst das Motiv der Rettung dominiert, bis zum Bundesbruch durch das Goldene Kalb. Stephanus schließt seine Ausführungen mit dem Hinweis auf die Propheten, die ebenfalls verfolgt wurden. Vor seiner Steinigung bittet er um Vergebung für seine Verfolger (Apg 7,60). Eine ähnliche Bitte findet sich auch in einigen (späteren) Versionen des Lukasevangeliums. Wenn auch eine solche Bitte in der ursprünglichen Version des Evangeliums möglicherweise fehlt, so zeigt ihre baldige Ergänzung, wie vortrefflich sie sich in die Darstellung Jesu einfügt, zu der Rache und Vergeltung nur schwer passen. Möglicherweise ist hierin der Grund zu sehen, warum in den genannten Fällen keine Vergeltungsmotive auftreten. Wenn Lukas die Bitte Jesu selbst noch nicht in den Mund legte, so fügt sie sich dennoch mühelos in das Gesamtbild ein. In jedem Fall ist zu beachten, dass das Ende der fraglichen Täter nicht erzählt wird und diese für den Fortgang der Ereignisse schlicht nicht mehr relevant sind. Das Ende des Judas musste ergänzt werden, damit Matthias nachgewählt werden konnte. Da Lukas nicht unbedingt an Einzelschicksalen interessiert war, ist es daher durchaus plausibel, dass er schlicht nicht mehr gewillt war, seinen Erzählfluss zu unterbrechen, um Nebencharaktere der Vollständigkeit halber einem angemessenen Ende zuzuführen. Hinsichtlich des Volkes Israel als Ganzem war dem Leser bewusst, dass der Tempel zwischenzeitlich durch die Römer zerstört worden war.

Bei der Analyse der fraglichen Texte ist zu bedenken, dass es sich nicht um eine freie Fiktion des Lukas handelt und dieser die Texte nicht wegen ihres Beitrags zum lukanischen Strafverständnis aussuchte. Primäre Absicht des Lukas war es, Geschichte zu schreiben und vom Ausbreiten der göttlichen Botschaft in der Welt zu berichten. Wenn daher am Ende kein umfassendes Bild der lukanischen Straftheorie erkennbar ist, so ist dies nicht automatisch auch eine Aussage über das Thema und seine Bedeutsamkeit. Lukas nutzte das Motiv der Strafe für seine Zwecke an den Stellen, an

denen ihm eine entsprechende Überlieferung vorlag. Es ist nicht zu erwarten, dass Lukas am Ende sein Werk auf alle möglichen Lücken hin prüft und dafür sorgt, dass auf alle Teilaspekte göttlichen Strafens eine Antwort gegeben wird. Dies erschwert jedoch das Gesamturteil, da nicht alle Fragen beantwortet werden können.

Auf die grundsätzliche Frage, weshalb manche Vergehen ungestraft bleiben, findet sich bei Lukas keine Antwort. Selbst wenn Simon nicht von seinen Irrwegen abwich, so reicht dies dennoch nicht, um zu ersehen, wie Lukas diese Grundsatzfrage beantwortet hätte. Möglich wäre natürlich ein Verweis auf das Jenseits gewesen, hierauf verzichtet Lukas jedoch. Lukas hält sich an die Möglichkeiten, die ihm sein Material vorgab. Er interpretiert (und fingiert wo möglich) das Ende eines Sünders als göttliche Strafe. Ein philosophischer Grundentwurf war nicht seine Absicht und würde den Textbestand daher auch überfordern.

Ob sich die Verdammnis des Hananias und der Saphira bis ins Jenseits erstreckt oder ob ihnen vor dem Gericht des Herrn ein anderes Urteil gesprochen werden kann, da sie ihre Schuld bereits durch ihren Tod abgeübt haben und ein Bewahren der Gemeinde vor schlechtem Einfluss nicht mehr nötig ist, bleibt unklar.<sup>1036</sup> Hinsichtlich des Judas könnte zwar mit dem „eigenen Ort“ ein Hinweis auf die Hölle vorhanden sein, ansonsten fehlen jedoch in den Strafepisoden Aussagen über das Jenseits. Solche Aussagen waren auch im Umfeld wenig üblich, von den im zweiten Kapitel betrachteten Autoren findet sich lediglich bei Plutarch in *de sera numinis vindicta* eine entsprechende Erwägung, wobei es sich hier nicht um eine historiografische, sondern um eine religionsphilosophische Schrift handelt. Über die Gründe hierfür lässt sich zwar nur spekulieren, dennoch erscheint es nicht abwegig, dass Lukas, der ja insgesamt durchaus zurückhaltend in seinen Strafschilderungen ist, derartige Urteile nicht zu fällen wagte. Dies ist umso plausibler, als ihm sein historiographisches Umfeld keinen Anreiz dazu gab.

Lukas thematisiert nicht jeden Einzelaspekt und jede Option göttlichen Strafhandelns, wie etwa die Frage, wann göttliche Strafe unter welchen Bedingungen für wie lange aufgeschoben wird, oder die Frage nach Sanktionen oder Vergebung im Jenseits. Dies ist auch gar nicht seine Absicht. Er verarbeitet das ihm vorliegende Material zu einem stimmigen Gesamtwerk, das von den Anfängen der Kirche berichtet. Sicher wäre es Lukas möglich gewesen, durch Kommentare einen Ausblick auf das Jenseits zu geben. Er entschied sich jedoch dagegen. Sein Augenmerk lag nicht darauf, die jeweiligen Stellen für heutige Exegeten so auszuwählen, dass sich das Grundkonzept göttlicher

---

<sup>1036</sup> So auch: CONZELMANN, Apostelgeschichte, 39.

Strafe entsprechend ableiten lässt. Vielmehr vermittelt er dem Leser einige anschauliche Einzelepisoden. Strafe ist ein Thema in der Apostelgeschichte, dennoch ist es nicht das Hauptthema, sondern ist Mission und göttlichem Heilsplan untergeordnet.

#### Strafe als Vergewisserung göttlicher Fürsorge

Das Fortschreiten der Mission, trotz aller Hindernisse und Widrigkeiten, ist ein wichtiges Thema der Apostelgeschichte. Einzelschriften für ein gutes Leben oder rein paränetische Episoden zur Vermittlung eines konkreten Verhaltens gehören dagegen nicht zu den zentralen Themen von Apg. Die Tat des Judas in ihrer konkreten Ausformung ist einmalig und müsste daher stark verallgemeinert werden, um als Lebensanweisung verstanden zu werden. Auch die Taten des Agrippa und des Elymas sind nicht Teil des täglichen Lebens. Die Vergehen des Simon oder der Söhne des Skevas sind theoretisch wiederholbar. Die Tat des Hananias und der Saphira wäre zwar wiederholbar, dennoch bleibt zu unklar, was ihnen vorgeworfen wird, als dass sich die Geschichte in einer einfachen Moral auf den Punkt bringen ließe. Insbesondere finden sich keine Kommentare des Autors, die das Geschehen für den Leser deuten würden. Lukas legt dem Leser am Ende der Geschichte keine konkrete Moral nahe, die zur Nachahmung anregt. Wäre eine solche Handlungsanweisung die Absicht des Lukas, so wäre es sehr verwunderlich, dass diese nicht expliziter und somit für den Leser einprägsamer formuliert ist. Fragt man nach den Folgen der berichteten Strafen, so fällt auf, dass die Reaktion des Umfeldes bzw. der Gemeinde nicht in einer Verhaltensänderung besteht, einzige Ausnahme ist die Verbrennung der magischen Bücher nach der Flucht der Söhne des Skevas. Der Leser kann sich durch die Bestrafung der Söhne und die Drohung an Simon ermutigt fühlen, auf Magie zu verzichten und kirchliche Würdenträger entsprechend zu respektieren. In dieser Hinsicht mag man einen paränetischen Unterton durchaus als gegeben ansehen, jedoch nicht im Sinne einer allzu einfachen katechetischen Absicht, die den Leser zu einem idealen Christen erziehen will. Der in einigen Episoden festgestellte humorige Unterton stützt ebenfalls die These, dass es sich nicht um eine strenge Mahnrede über korrektes Verhalten handelt. Dies schließt jedoch nicht aus, dass dem Leser hinsichtlich des rechten Umgangs mit Besitz ein grundsätzliches Ideal kommuniziert wird. Es bleibt daher zu fragen, was als die gewünschte Lektion angesehen werden kann. Wie bereits ausgeführt, geht es nicht um einzelne Lektionen, wohl aber lässt sich ein Gesamttenor erkennen. Alle Strafwunder dienen bei genauer Betrachtung dem Fortschreiten der

Mission und somit dem göttlichen Heilsplan. Letztlich zeigt sich in jeder der fraglichen Stellen ein Bezug zu diesem: Das Ende des Judas ermöglicht die Nachwahl des Matthias und somit das Herabkommen des Heiligen Geistes als göttliche Initiative der Mission. Das Ende des Hananias und der Saphira scheint die Position der jungen Gemeinde zu stärken, da das Volk Respekt vor ihr bekommt und Kranke zur Heilung zu ihr bringt, der Effekt ist so stark, dass die jüdische Obrigkeit aufmerksam wird. Aber auch diese kann den jungen Christen keinen Schaden anhaben. Die Verfolgung durch Agrippa schließlich bedroht konkret die Gemeinde und somit das Ausbreiten der göttlichen Botschaft. Auch Elymas steht dieser im Weg. Der Gedanke, Gott strafe zu pädagogischen Zwecken, ist im lukanischen Doppelwerk wenig präsent. Bedenkt man, dass Apg als Stiftungsmemoria der Kirche gesehen werden kann, so können diese Episoden als Teil dieses Stiftungsgedenkens gesehen werden: An den Strafen erweist sich die göttliche Fürsorge für seinen Heilsplan und die Ausbreitung der Botschaft. Wie Gott sein Volk schon zu alter Zeit verteidigte, so kann er jetzt eingreifen, um die junge Kirche zu schützen. Ein vollständiges Fehlen göttlicher Strafen wäre für einen antiken Leser womöglich schwer zu verstehen gewesen, da diese in seinem Umfeld fest verankert waren. Strafen waren ein fester Bestandteil der hellenistischen Pronoiakonzeption, wo dieser in der römischen Geschichtsschreibung fehlt, schwindet auch die Bedeutung der göttlichen Vergeltung im Hinblick auf den Einzelnen. Der christliche Gott steht diesem Vorbild in nichts nach, auch er kann zugunsten seines Volkes eingreifen, wenn dies angebracht erscheint. Dies ist die zentrale Lektion, die Lukas seinem Leser zu kommunizieren sucht, nicht moralische Verhaltensregeln oder einzelne ethische Vorschriften. Die Absicht des Lukas ist die Schaffung einer Stiftungsmemoria und einer Positionierung der jungen Gemeinde in der Welt im Allgemeinen und in ihrem jüdischen und hellenistischen Umfeld im Besonderen. Wenn Gott zugunsten der jungen Kirche straft, so ist dies letztlich auch als Zusicherung an diese zu verstehen, dass die im Alten Testament bisweilen erfolgte Verteidigung seines Volkes durch Gott nun auch für die Christen gilt. Gerade im Fall von Agrippa wendet das göttliche Eingreifen auch eine Bedrohung ab. Gott sorgt hier für sein Volk und stellt gleichzeitig sicher, dass sich die Frohe Botschaft ungehindert ausbreiten kann. Wo der Wille Gottes das Evangelium in die Welt getragen wissen möchte, ist dieser Wille durch nichts aufzuhalten. Letztlich stützt der Tod des Agrippa daher die Darstellung der göttlichen Allmacht, da Gott sich über einen solchen Angriff problemlos hinwegsetzen kann.



Der Leser der Apostelgeschichte wusste und weiß, dass eine Strafe wie die des Hananias in seinem Alltag normalerweise nicht vollzogen wird. Hananias und Saphira sind der eine legendäre Vorfall, der einerseits ermahnt, andererseits zeigt, dass Gott schweres Unrecht, wenn keine Reue vorliegt, auch rächen kann. Er kann Gerechtigkeit schaffen und im frühen Idealzustand der Kirche tat er dies konkret und für jedermann erlebbar.

Von den Folgen der Geschehnisse berichtet Lukas kontinuierlich: Das Wort des Herrn wächst. Die Strafen sind somit positive Unterstützung bei der Ausbreitung der göttlichen Botschaft. Der von Arand für den Tod des schlechten Kaisers angenommene Konsens zwischen Autor und Leser muss in leicht modifizierter Form auch für Lukas angenommen werden. Der Leser kannte das Prinzip der göttlichen Strafe für schwere Vergehen sowohl aus dem jüdischen wie auch aus dem hellenistischen Umfeld als Ausdruck der Gerechtigkeit, mit der die göttliche Vorsehung in der Welt waltet, und war daher gewillt ein solches Urteil zu akzeptieren.

Zur Frage nach der bleibenden Härte der Textstellen

Wenn trotz aller hermeneutischen Überlegungen am Ende eine gewisse Härte bestehen bleibt, so muss dies kein Widerspruch zu den bisherigen Überlegungen sein. Wenn es sich auch um eine Frohe Botschaft handelt, so bedarf es dennoch der Umkehr und des Engagements für das Reich Gottes. Selbst die mit dem Glanz des goldenen Anfangs überzogene Erstepoche darf nicht auf ein „poesiealbumgerechtes Wohlfühlbild“ reduziert werden. Dafür ist der behandelte Gegenstand zu wichtig. Wir dürfen unseren eigenen Wunsch nach einem entsprechenden Gottesbild nicht mit den Absichten des Lukas verwechseln, der den Erwartungen seiner Umwelt entsprechen wollte und hinsichtlich der göttlichen Strafen dem hellenistischen Umfeld gerecht zu werden sucht. Hätte Lukas auf solche Interpretationen verzichtet, so wäre dies ein Bruch mit den Traditionen des AT - auch im Hinblick auf das Umfeld wäre dies womöglich nicht als Qualitätskriterium verstanden worden. Strafendes Eingreifen einer Gottheit bzw. der göttlichen Vorsehung war üblich und wurde somit von den Lesern auch erwartet. Es mag zwar Differenzen geben, wann und wie dieses erfolgt und warum es manchmal ausblieb. Dennoch nutzte es die Mehrheit der Autoren, um zu zeigen, dass die göttliche Vorsehung grundsätzlich eine Weltordnung aufrecht erhält und prinzipiell zu einem Eingreifen fähig ist. Lukian hingegen kritisierte eine allzu überspitzte oder menschliche Darstellung der Götter. Eine Reduzierung der Darstellung des göttlichen Wirkens aber

kann für Lukas keine Option gewesen sein. Lukas wollte das göttliche Wirken in der Welt beschreiben, Lukian hingegen schrieb überspitzte Satire. Hätte Lukas auf den Straftod verzichtet, so hätte er eine alternative Antwort auf die dann im Raum stehende Frage nach der göttlichen Vorsehung finden müssen. Man muss sich fragen, ob ein gutes Ende und ein göttliches Verzeihen ohne jegliche Strafe für Lukas denkbar gewesen wären. Das NT ist zwar in seinen Forderungen nach Feindesliebe revolutionär, mahnt jedoch konsequent zur Umkehr und zu einem entsprechenden Verhalten. Gott kann vergeben, dies zeigt sich eindeutig an der Verheißung Jesu an den Schächer am Kreuz. Auch im Fall des Paulus ist seine Christenverfolgung kein Hindernis für seine spätere Missionstätigkeit. Letztlich trägt der Straftod dazu bei, der Leserschaft mit den ihr vertrauten Mitteln zu erklären, dass Gottes Vorsehung für die junge Gemeinde sorgt. Würde der Aspekt des Eingreifens im Fall schwerer Vergehen völlig fehlen, so bedürfte dies einer Erklärung. Lukas müsste verständlich machen, dass es Gott nicht an der Fähigkeit einzugreifen fehlt, sondern dass er bewusst nicht eingreift. Dazu aber hätte Lukas aller Wahrscheinlichkeit nach ein entsprechendes theologisches Fundament gefehlt.

Urheber der Strafe ist (mit Ausnahme der Söhne des Skevas) Gott selbst. Zwischen Gott und dem Übeltäter kann ein Wundertäter als vermittelnde Instanz stehen, dennoch kommt die Kraft letztlich von Gott. Lukas wertet Strafen implizit als göttlich, da er auf den auktorialen Erzählstil verzichtet, finden sich keine expliziten Wertungen der Geschehnisse. Bei Agrippa zeigt Lukas das göttliche Handeln anhand eines Engels sowie an der unmittelbaren zeitlichen Nähe zwischen Fehlverhalten und Konsequenz. Bei Hananias und Saphira wird das Geschehen durch Petrus für den Leser gedeutet, bei Judas erfüllen die Schriftstellen diese Funktion. Hier unterscheidet sich Lukas von der hellenistischen Tradition und schließt stärker an das Alte Testament an, wo solche Kommentare des Autors ebenfalls nicht üblich waren.

In keiner der Strafepisoden verhängt die junge Gemeinde eine Strafe, keine der Strafen erfolgt durch Menschenhand. Im Hinblick auf die Wirkung der Apostelgeschichte ist dies sicher bemerkenswert, da Apg somit religiös motivierter Gewalt keinen Vorschub leisten konnte. Da Lukas klar Gott als Urheber ausweist, können diese Stellen weder als Motivation noch als Berechtigung dienen, einen Verfolger oder sonstige Gegner der Gemeinde selbst zu richten. Derartige Aufforderungen fehlen auch in den anderen in dieser Arbeit betrachteten Werken und wären somit nicht unbedingt zu erwarten

gewesen. Die in diesem Kontext häufig thematisierte Frage nach den Opfern von Gewalt spielt in Apg keine Rolle. Jesus wird nicht primär als das Opfer des Judas stilisiert, der Tod des Jakobus wird zwar knapp erwähnt, er ist jedoch nicht die alleinige Ursache für den Straftod des Agrippa. Wenn sich das Vergehen des Hananias und der Saphira auch ein Stück weit gegen die Gemeinde richtet, so wird ihnen doch die Lüge gegen den Heiligen Geist zur Last gelegt. Im Fall des Simon wird niemand Schaden zugefügt, auch bei Elymas und den Söhnen des Skevas entsteht für niemand Leid. Die Frage nach Gerechtigkeit für Opfer wird im Rahmen der Christenverfolgung an Bedeutung zunehmen, bei Lukas ist sie schlicht noch nicht ausgeprägt. Im Rahmen einer allgemeinen Verfolgung mit Bedrohung für den Einzelnen wird sich die Frage nach Opfern verstärken, in der Apostelgeschichte stehen jedoch nicht Einzelpersonen im Vordergrund, sondern die Kirche als Ganzes. Bei Jakobus handelt es sich zwar um ein Individuum, das jedoch primär in seiner Funktion als Apostel von Bedeutung ist. Petrus und Jakobus werden zwar zu Opfern des Agrippa, Lukas stilisiert jedoch die Rettung des Petrus durch Gott, eine Darstellung des Petrus als bemitleidenswertes Opfer würde hier nur stören. Das Kernthema der Apostelgeschichte ist die Ausbreitung des Evangeliums, Apg hat zwar biografische Einzelzüge, weder Petrus noch Paulus werden jedoch als Opfer stilisiert, vielmehr sind sie auch in Gefangenschaft unerschütterliche Zeugen Gottes.

Lukas deutet ihm vorliegende Ereignisse als göttliche Strafen, möglicherweise griff er dabei geringfügig fingierend ein. Dennoch handelt es sich nicht um freie Erfindungen, Lukas verarbeitete offensichtlich in allen Stellen Traditionen, die ihn beeinflussten. Versuche, eine lukanische Straftheologie zu rekonstruieren, müssen an diesem Umstand scheitern. Zwar hat sich Lukas bewusst für eine Wiedergabe dieser Ereignisse entschieden und andere Vorfälle möglicherweise verschwiegen, dennoch ist der Einfluss der Tradition als so groß einzuschätzen, dass er die uns heute vorliegenden Texte nachhaltig geprägt hat.

Lukas benutzt den Straftod so, wie es in seinem kulturellen Umfeld üblich war. Heute hingegen erscheint er uns fremd und sperrig, da er nicht unseren Vorstellungen von Geschichtsschreibung entspricht. Auch im religiösen Bereich ist es heute nicht mehr üblich, solche Vorfälle als göttliche Strafen zu deklarieren. Gerechtigkeit wird heute in den meisten Fällen durch den Rechtsstaat vollstreckt. Bleibt diese aus, kann uns dies zwar emotional treffen, dennoch wenden wir uns nicht mit der Bitte um Rache an Gott. Allenfalls in der fiktiven Welt von Kino und Roman sind wir noch gewillt, zu

akzeptieren, dass der Erzbösewicht in der Schlusszene in einen Abgrund stürzt oder selbst in die Falle geht, die er für einen anderen vorgesehen hatte. Es fällt daher schwer, eine aktuelle Relevanz der diskutierten Textstellen auszumachen. Sie bilden ein anschauliches Zeugnis für die Notwendigkeit einer Reflexion des kulturellen Kontexts, berücksichtigt man diesen, so kann an diesen Texten ersichtlich werden, dass auch scheinbar problematische Texte ursprünglich zur größeren Ehre Gottes intendiert waren. Durch die veränderten Ideale im Bereich der Geschichtsschreibung bedürfte es heute anderer Mittel, um zu kommunizieren, dass Gott gerecht ist und sich für seine Gemeinde einsetzt. Auch wenn wir mit diesen Texten und den damit verbundenen Idealen (vielleicht zu Recht) nur bedingt sympathisieren können, so sind auch sie in ihrer Andersartigkeit Glaubenszeugnisse, die es als solche anzuerkennen gilt. Wenn wir heute auch nur schwer einen Nutzen für unser Verständnis des göttlichen Heilsplans aus diesen Texten ziehen können, so können sie uns vielleicht daran erinnern, dass zwischen unserer Kultur und dem kulturellen Umfeld des Neuen Testaments Unterschiede bestehen, denen wir nicht mit vorschneller Ablehnung begegnen sollten, sondern die es sich auf ein tieferes Verständnis hin zu erkunden lohnt.

## Literaturverzeichnis

### Antike Autoren

AESCHYLUS, in 2 vol. Cambridge, Mass. 2008 (LCL 145, 146).

ANTIPHON/ANDOCIDES: Minor Attic Orators. In two volumes, Vol. 1, Repr., London 1960 (LCL 308).

ANTHOLOGIA GRAECA. Griechisch-deutsch, Bd. 2 ist Buch VII-VIII, Beckby, Hermann (Hg.), München 1957 (TuscBü).

ANTHOLOGIA GRAECA. Griechisch-deutsch, Bd. 3 ist Buch IX-XI, Beckby, Hermann (Hg.), München 1958 (TuscBü).

APPIANUS: Roman History, Vol. 1, London 1912 (LCL 2).

APOLLODOR: The Library, Vol. 1, repr., London 1967 (LCL 121).

APOLLONIUS RHODIUS: Argonautica, London 2008 (LCL 1).

ATHENAEUS: The Deipnosophists, in seven volumes, London 1963-1971 (LCL).

AUGUSTINUS: Opera 6,2, Vindobonae 1892 (CSEL 25,2).

Ders.: The City of God against the Pagans, London 1957 (LCL 411).

CALLIMACHUS: Hymns and Epigrams. Repr., London 1969 (LCL 129).

CATULL: The Poems, London, 1919 (LCL 6).

CICERO: de re Publica. de Legibus, London 1928 (LCL 213).

Ders.: de natura deorum academica, London 1933 (LCL 268).

Ders.: de oratore, Vol. 1, Cambridge, Mass. 1948 (LCL 348).

Ders.: de oratore, Vol. 2. Together with: de fato, paradoxa stoicorum, de partitione oratoria, Cambridge, Mass. 1948 (LCL 349).

Ders.: Brutus, 3. Aufl., Darmstadt 1986 (Sammlung Tusculum).

Ders.: Rhetorica ad Herenium, München 1994 (Sammlung Tusculum).

DIODORUS of SICILY. In twelve volumes, Books XVIII and XIX 1-65, London 1947 (LCL).

DIOGENES: Lives of Eminent Philosophers, Bd. 1 u. 2, rev. and repr., Cambridge, Mass. 1958-1959 (LCL 184, 185).

DION CHRYSOSTOMUS: Sämtliche Reden, Zürich 1967 (BAW.GR).

Ders.: Discourses I, repr. London 1971 (LCL 257).

DIONYSIUS of HALICARNASSUS: The Roman Antiquities. In seven volumes, Cambridge, Mass. 1937-1950 (LCL).

EURIPIDES: Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus, Cambridge, Mass. 2002 (LCL 495).

EUSEBIUS: The Ecclesiastical History. In 2 volumes, London 1926, 1932 (LCL).

Ders.: Vie de Constantin, Paris 2013 (SC 559).

HERODOTUS. In four volumes, Books I-IX, London 1921-1924 (LCL).

HESIODUS: The Homeric Hymns and Homerica, New and rev. ed. 1936, repr. London 1967 (LCL 57).

HIPPOLYT: Refutatio omnium haeresium, Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1916, Hildesheim 1977 (GCS 26).

HOMER: Iliad. Books 1-24 in two vol., rev. Cambridge, Mass. 1999 (LCL 170, 171).

Ders.: The Odyssey. Books 1-12, rev. Cambridge, Mass. 1995 (LCL 04).

IRENAEUS von Lyon: Adverses haereses. Bd. 1, Freiburg 1993 (FC 8,1).

IUSTINUS <Martyr>: Apologie pour les Chrétiens, Paris 2006 (SC 507).

JOSEPHUS Flavius, in eight volumes, London 1930-1965 (LCL)

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums, Göttingen 1983 (Forschungen zur romanischen Philologie 133).

LACTANTIUS: De mortibus persecutorum, London 1984 (OECT).

Ders.: Épitomé des institutions divines, Paris 1987 (SC 335).

LIVY in fourteen volumes, Cambridge, Mass. 1922-1967 (LCL).

LUCIAN in 8 vol. repr. Cambridge, Mass. 1961-1969 (LCL).

LYSIAS: Orationes, repr. London 1967 (The Loeb classical library 244).

OVID: Liebesbriefe, München 1995 (Sammlung Tusculum).

Ders.: Metamorphosen, 2. Aufl., München 1999.

PAUSANIAS: Description of Greece, in four volumes, repr. London 1965-1969 (LCL).

PHILO in ten volumes (and two supplementary volumes), repr. London 1953-1962 (LCL).

PHILOSTRATUS, Flavius: Imagines, London 1960 (LCL 256).

Ders.: The Life of Apollonius of Tyana. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius, in two vol., repr. London 1960 (LCL 16,17).

PLATO in twelve volumes, Cambridge, Mass. 1914-1935 (LCL).

PLAUTUS: Vol. 4: The Little Carthaginian u. a., repr., Cambridge, Mass. 1965 (LCL 260).

PLINIUS: Natural History in ten volumes, repr. London (LCL).

PLUTARCH: Lives, in eleven volumes, London (LCL).

Ders.: Drei religionsphilosophische Schriften, Düsseldorf 2003 (Sammlung Tusculum).

POLYBIUS: The Histories, Book 1 – 39, Cambridge, Mass. 2010-2012 (LCL).

PROCOPIUS: History of the wars, book I and II, repr. London 1971 (LCL 48).

REUSS, Joseph (Hg.): Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche, Berlin 1957.

SOPHOCLES in two vol., Cambridge, Mass. 1994 (LCL 20, 21).

STRABO: The Geography of Strabo, Repr., London 1961 (LCL 241).

SUETONIUS: Vespasian, Titus, Domitian, Stuttgart 1991 (Universal-Bibliothek 6694).

TACITUS in 5 volumes, rev. and repr., London 1968-1970 (LCL).

THEOPHYLACTUS: Ta heuriskomena panta 1-4, Athen 1989-1990 (PG).

THUCYDIDES: in four volumes, repr., London 1969-1976 (LCL).

VERGIL: Aeneis, München 1963 (Werke der Weltliteratur).

XENOPHON: Reitkunst, griechisch und deutsch, Berlin 1965 (SQA 16).

Ders.: Anabasis. Der Zug der Zehntausend, griechisch-deutsch, Darmstadt 1990.

#### Sonstige Textausgaben

LAUSBERG, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 2., durch einen Nachtr. verm. Aufl., München 1973, §§ 808-820.

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Übersetzt nach dem Urtext von Franz Eugen Schlachter. Neu bearb. u. hrsg., Genf 1964.

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg u. a. 1980.

Die Bibel. Hoffnung für alle, Basel, Gießen 2000.

Novum Testamentum. Graece et Latine. Post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland et al., 4. korr. u. erw. Aufl., Stuttgart 2002.

Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart 2004.

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Zürcher Bibel, Übersetzung des Jahres 1931, Zürich 2005.

Bibel mit Apokryphen. Übersetzt von Martin Luther, Neudr., Stuttgart 2005.

#### Kommentare

BARRETT, Charles Kingsley: A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I. Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV, Edinburgh 1994 (ICC).

Ders.: A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles II. Introduction and Commentary on Acts XV-XXVIII, Edinburgh 1998 (ICC).

BOVON, Francois: Luke 3. A Commentary on the Gospel of Luke 19:28-24:53, Minneapolis 2012 (Hermeneia).

CONZELMANN, Hans: Die Apostelgeschichte, Tübingen 1963 (HNT 7).

ECKEY, Wilfried: Die Apostelgeschichte: der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom I. Apg. 1,1-15,35, Neukirchen-Vluyn 2000.

Ders.: Die Apostelgeschichte: der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom II. Apg. 15,36-28,31, Neukirchen-Vluyn 2000.

HAENCHEN, Ernst: Die Apostelgeschichte. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament III, 16. Auflage ist 7. Aufl. dieser Neuausg., Göttingen 1977.

JERVELL, Jacob: Die Apostelgeschichte. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament III, 17. Auflage ist 1. Aufl. dieser Neuausg., Göttingen 1998.

JOHNSON, Luke Timothy: The Acts of the Apostles, Collegeville, Minn. 1992 (Sacra Pagina Series 5).

LÜDEMANN, Gerd: Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987.

MARSHALL, Ian Howard: The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary, Leicester 1984 (TNTC 5).



MUNCK, Johannes: The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes, Garden City, NY 1967 (AncB 31).

NESTLE, Erwin/ALAND, Kurt (Hg.): Novum Testamentum Graece et Latine, 27. Aufl., 4. korr. und um die Papyri 99-116 erw. Dr., Stuttgart 2002.

PERVO, Richard I.: Acts. A Commentary, Hg. v. Attridge, Harold W., Minneapolis 2009 (Hermeneia).

PESCH, Rudolf: Die Apostelgeschichte, Teilband 1, Apg 1-12, Zürich 1986 (EKK V/1).

Ders.: Die Apostelgeschichte, Teilband 2, Apg 13-28, Zürich 1986 (EKK V/2).

POLHILL, John B.: Acts, Nashville, Tenn. 1992 (The New American Commentary 26).

ROLOFF, Jürgen: Die Apostelgeschichte, 18. Auflage ist 2. Aufl. dieser neuen Fassung, Göttingen 1988 (NTD 5).

SCHNEIDER, Gerhard: Die Apostelgeschichte 1. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1 - 8,40, Freiburg, Basel, Wien 1980 (HThK 5,1).

Ders.: Die Apostelgeschichte 2. Kommentar zu Kap. 9,1 - 28,31, Freiburg, Basel, Wien 1982 (HThK 5,2).

WEISER, Alfons: Die Apostelgeschichte 1. Kapitel 1-12, Gütersloh, Würzburg 1989 (ÖTBK 5,1).

Ders.: Die Apostelgeschichte 2. Kapitel 13-28, Gütersloh, Würzburg 1985 (ÖTBK 5,2).

WOLTER, Michael: Das Lukasevangelium, Tübingen 2008 (HNT 5).

ZMIJEWSKI, Josef: Die Apostelgeschichte, Regensburg 1994 (RNT 5).

## Monografien

ACWORTH, Angus: Where Was St. Paul Shipwrecked? A Re-Examination of the Evidence, in: JThS 24 (1973), 190-193.

AFRICA, Thomas: Worms and the Death of Kings. A Cautionary Note on Disease and History, in: Classical Antiquity 1,1 (1982), 1-17.

ALEXANDER, Loveday C. A.: The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1, Cambridge 1993 (SNTS 78).

Dies.: Septuaginta, Fachprosa, Imitatio: Albert Wifstrand and the Language of Luke-Acts, in: Breytenbach Cilliers/Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS Eckhard Plümacher, Leiden, Boston 2004, (Ancient Judaism & Early Christianity LVII), 1-26.

Dies.: The Preface to Acts and the Historians, in: Dies.: Acts in Its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles, London, New York, 2007 (LNTS 289), 21-42.

Dies.: Acts and Ancient Intellectual Biography, in Dies.: Acts in Its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles, London, New York, 2007 (LNTS 289), 43-68.

Dies.: "In Journeyings Often": Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance, in: Dies.: Acts in Its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles, London, New York 2007 (LNTS 289), 69-97.

Dies.: The Acts of the Apostles as an Apologetic Text, in: Dies.: Acts in Its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles, London, New York, 2007 (LNTS 289), 183-206.

ALLEN, Wesley O.: The Death of Herod. The Narrative and Theological Function of Retribution in Luke-Acts, Atlanta, Ga. 1997 (SBL.DS 158).

ARAND, Tobias: Das schmähhliche Ende. Der Tod des schlechten Kaisers und seine literarische Gestaltung in der römischen Historiographie, Frankfurt am Main, Berlin u.a. 2002 (Prismata XIII).

ARNOLD, Bill T.: Luke's Characterizing Use of the Old Testament in the Book of Acts, in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 300-323.

ASCOUGH, R. S.: Benefaction Gone Wrong: The "Sin" of Ananias and Sapphira in Context, in: Wilson, S. G./Desjardins, M. (Hg.): Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity, FS Peter Richardson, Waterloo 2000 (SCJud 9), 91-110.

ATTRIDGE, H. W.: Josephus and his Works, in: Stone, Michael E. (Hg.): Jewish Writings of the Second Temple Period, Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus, Assen 1984 (CRI), 185-232.

AUNE, David E.: Magic in Early Christianity, in: Temporini, Hildegard/Haase, Wolfgang (Hg.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2,23,2, Berlin, New York 1980, 1507-1557.

Ders.: The New Testament in Its Literary Environment, Philadelphia 1987 (LEC 8).

Ders.: Greco-Roman Biography, in: Aune, David E. (Hg.): Greco-Roman Literature and the New Testament. Selected Forms and Genres, Atlanta, Ga. 1988 (SBL 21), 107-126.

AVEMARIE, Friedrich: Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 539-562.

AVENARIUS, Gert: Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung, Meisenheim/Glan 1956.

BACKHAUS, Knut: Im Hörsaal des Tyrannus (Apg 19,9). Von der Langlebigkeit des Evangeliums in kurzatmiger Zeit, in: Theologie und Glaube 91 (2001), 4-23.

Ders.: Mose und der Mos Maiorum. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte, in: Böttrich, Chr./Herzer, J. (Hg.): Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen, Tübingen 2007 (WUNT 209), 401-428.

Ders.: Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, in: Backhaus, Knut./Häfner, Gerd: Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2009 (BThSt 86), 30-66.

Ders.: Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-reichsrömischen Geschichtsschreibung, in: Backhaus, Knut/Häfner, Gerd: Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2009 (BThSt 86), 1-29.

Ders.: Asphaleia. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses, in: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hg.): Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation, Zürich 2012 (AThANT 102), 79-108,

Ders.: Christologia Viatorum. Die Emmaus-Episode als christologisches Programm der Apostelgeschichte, in: Bär, M./ Herrmann, M.-L./Söding, Th. (Hg.): König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie, FS C.-P. März, Würzburg 2012 (EThS 44), 137-148.

Ders.: Die Erfindung der Kirchengeschichte. Zur historiographischen Funktion von Apg 12, in: ZNW 103 (2012), 157-176.

Ders.: Transformation durch Humor. Die Komödisierung von Tradition in der Apostelgeschichte, in: Eisele, Wilfried/Schaefer, Christoph/Weidemann, Hans-Ulrich (Hg.): Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum, FS Michael Theobald, Freiburg i. Br. 2013 (HBS 74), 209-237.

Ders.: ΣΚΕΥΟΣ ΕΚΛΟΓΗΣ. Paulus als theologischer Topos in der Apostelgeschichte, in: Klumbies, Paul-Gerhard/du Toit, David S. (Hg.): Paulus – Werk und Wirkung, FS Andreas Lindemann, Tübingen 2013, 413-434.

Ders.: Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum, Tübingen 2014 (Tria Corda 8).

Ders.: Paulus und die Dioskuren (Apg 28.11): Über zwei denkwürdige Schutzpatrone des Evangeliums, in: NTS (2015), 165-182.

- BALCH, David L.: Comments on the Genre and a Political Theme of Luke-Acts: A Preliminary Comparison of Two Hellenistic Historians, in: SBLSP 28 (1989), 343-361.
- BALLHORN, Geeske: Die Miletrede - ein Literaturbericht, in: Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.): Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, Berlin, New York 2001 (BZNW 106), 37-47.
- BARR, David L./ WENTLING, Judith L.: The Conventions of Classical Biography and the Genre of Luke-Acts: A Preliminary Study, in: Talbert, Charles H. (Hg.): Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar, New York 1984, 63-88.
- BARRETT, Charles Kingsley: Light on the Holy Spirit from Simon Magus (Acts 8,4-25), in: Kremer, Jacob (Hg.): Les Actes des Apôtres. Traditions, redactions, théologie, Gembloux, Leuven 1979 (BETHL 48), 281-295.
- Ders.: The End of Acts, in: Lichtenberger, Hermann (Hg.): Geschichte –Tradition - Reflexion III, FS Martin Hengel, Tübingen 1996, 545-555.
- BAUCKHAM, Richard: The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses, Leiden u.a. 1998 (NT.S 93).
- BENOIT, Pierre: The Death of Judas, in: Ders.: Jesus and the Gospel I, London 1973, 189-207.
- BERGER, Klaus: Formen und Gattungen im Neuen Testament, Tübingen 2005 (UTB 2532).
- BERGMEIER, Roland: Die Gestalt des Simon Magus in Act 8 und in der simonianischen Gnosis - Aporien einer Gesamtdeutung, in: ZNW 77 (1986), 267-275.
- BETZ, Hans Dieter: Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen, Berlin 1961 (TU 76 = Reihe 5, Bd. 21).
- BETZ, Hans Dieter/DIRKSE, Peter A./SMITH, Edgar W. jr.: De sera numinis vindicta (Moralia 548A-568A), in: Betz, Hans Dieter (Hg.): Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature, Leiden 1975 (SCHNT 3), 181-235.
- BEYER, Robert: The Challenge: Restoring the Seven So-Called "Punitive Miracles" in Acts to the Prophetic Genre, Chicago 1984.
- BEYSCHLAG, Karlmann: Simon Magus und die christliche Gnosis, Tübingen 1974 (WUNT 16).
- Ders.: Zur Simon-Magus-Frage, in: ZThK 68 (1971), 395-426.
- BIELER, Ludwig: Theios aner. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, Unveränd. reprograf. Nachdr. d. Ausg. Wien 1935 und 1936, Darmstadt 1967.

BLUMENTHAL, Christian: Paulus vor Gericht - Erwählter Diener und Zeuge. Annäherungen an das lukanische Paulusbild in Apg 21-26, in: Hoppe, Rudolf/Köhler, Kristell (Hg.): Das Paulusbild der Apostelgeschichte, Stuttgart 2009, 159-192.

BÖRSTINGHAUS, Jens: Sturmfahrt und Schiffbruch. Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1-28,6, Tübingen 2010 (WUNT II 274).

BÖTTRICH, Christfried: Proexistenz im Leben und Sterben. Jesu Tod bei Lukas, in: Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005 (WUNT 181), 413-436.

BOSCO, Nynfa: Dike contro Themis, in: Filosofia XVIII (1967), 309-346.

BRAWLEY, Robert L.: Paul in Acts: Lucan Apology and Conciliation, in: Talbert, Charles H. (Hg.): New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar, New York 1984, 129-147.

BREMMER, Jan: Aspects of the *Acts of Peter*: Women, Magic, Place and Date, in: Ders.: The Apocryphal Acts of Peter. Magic Miracles and Gnosticism, Kampen 1998, 1-38.

BREYTENBACH, Cilliers: Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13 f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes, Leiden, New York, Köln 1996 (AGJU XXXVIII), 38-47.

BRODIE, Thomas Louis: Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke's Use of Sources, in: Talbert, Charles H. (Hg.): Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar, New York 1984, 17-46.

Ders.: Towards Unraveling the Rhetorical Imitation of Sources in Acts: 2 Kgs 5 as One Component of Acts 8, 9-40, in: Bib 67 (1986), 41-67.

BROER, Ingo: Einleitung in das Neue Testament I. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur, Würzburg 1998 (NEB.NT Erg.-Bd. 2,1).

BROSEND, Wm. F.: The Means of Absent Ends, in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature, and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 348-362.

BROWN, Paul B.: The Meaning and Function of Acts 5:1-11 in the Purpose of Luke-Acts, Boston 1969.

BROWN, Schuyler: Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke, Rom 1969 (AnBib 36).

BRUN, Lyder: Segen und Fluch im Urchristentum, Oslo 1932.

BÜLLESBACH, Claudia: Das Verhältnis der Acta Pauli zur Apostelgeschichte des Lukas. Darstellung und Kritik der Formgeschichte, in: Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.):

Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, Berlin, New York 2001 (BZNW 106), 215-237.

BURCHARD, Christoph: Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus, Göttingen 1970 (FRLANT 103).

BURFEIND, Carsten: Paulus *muß* nach Rom. Zur politischen Dimension der Apostelgeschichte, in: NTS 46 (2000), 75-91.

CADBURY, Henry J.: Lexical Notes on Luke-Acts II. Recent Arguments for Medical Language, in: JBL 45 (1926), 190-209.

CANCIK, Hubert: Das Geschichtswerk des Lukas als Institutionsgeschichte. Die Vorbereitung des Zweiten Logos im Ersten, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 519-538.

CAPPER, Brian J.: The Interpretation of Acts 5,4, in: JSNT 6(19) (1983), 117-131.

Ders.: In der Hand des Ananias ...: Erwägungen zu 1 Q S VI.20 und der urchristlichen Gütergemeinschaft, in: RQ 12,2 (1986), 223-236.

CARROLL, John T.: Response to the End of History. Eschatology and Situation in Luke-Acts, Atlanta, Ga. 1988 (SBL.DS 92).

CASEY, Robert, P.: Simon Magus, in: Foakes-Jackson, Frederick J./Lake, Kirsopp (Hg.): The Acts of the Apostles. Additional Notes to the Commentary, London 1933 (The Beginnings of Christianity 1,5), 151-163.

CHASE, Frederic Henry: On ΠΙΡΗΝΗΣ ΓΕΝΟΜΕΝΟΣ in Acts I 18, in: JThS 13 (1911/12), 278-285.415.

CLABEAUX, John: The Story of the Maltese Viper and Luke's Apology for Paul, in: CBQ 67 (2005), 604-610.

CLARKE, William Kemp Lowther: The Use of the Septuagint in Acts, in: Foakes-Jackson, Frederick J./Lake, Kirsopp (Hg.): The Acts of the Apostles. Prolegomena 2: Criticism, London 1922 (The Beginnings of Christianity 1,2), 85-93.

CONZELMANN, Hans: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. 2., durch Reg. erw. Aufl., Tübingen 1957 (BHTh 17).

COSGROVE, Charles H.: The Divine Dei in Luke-Acts. Investigations into the Lukan Understanding of God's Providence, in: NT XXVI,2 (1984), 168-190.

DAVIES, Jason P.: Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on Their Gods, Cambridge 2004.

DAXELMÜLLER, Christoph: Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie, Zürich 1993, 46-88.

DeCONICK, April D.: *The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says*, London, New York 2008.

DEGENHARDT, Hans-Joachim: *Lukas, Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften*, Stuttgart 1965.

DERRETT, John Duncan M.: *Glimpses of the Legal and Social Presuppositions of the Authors*, Leiden 1977 (*Studies in the New Testament* 1), 193-201.

Ders.: *Simon Magus (Acts 8,9-24)*, in: *ZNW* 73 (1982), 52-68.

DIBELIUS, Martin: *Stilkritisches zur Apostelgeschichte*, in: Dibelius, Martin: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Hg. v. Greeven, Heinrich, Göttingen 1951 (*FRLANT* 60=Nf.42), 9-28.

Ders.: *Der erste christliche Historiker*, in: Dibelius, Martin: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Hg. v. Greeven, Heinrich, Göttingen 1951 (*FRLANT* 60=Nf.42), 108-119.

Ders.: *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, in: Dibelius, Martin: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Hg. v. Greeven, Heinrich, Göttingen 1951 (*FRLANT* 60=Nf.42), 122-162.

DICKEN, Frank: *Herod as a Composite Character in Luke-Acts*, Tübingen 2014 (*WUNT* II 375).

DICKIE, Matthew W.: *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London, New York 2001.

DIETRICH, Wolfgang: *Das Petrusbild der lukanischen Schriften*, Stuttgart 1972 (*BWANT* V,14), 255.

DILLARD, Raymond B.: *Reward and Punishment in Chronicles: The Theology of Immediate Retribution*, in: *WTJ* 46 (1984), 164-172.

DÖMER, Michael: *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes*, Bonn 1978 (*BBB* 51).

DÖRRIE, Heinrich: *Der Begriff „Pronoia“ in Stoa und Platonismus*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977), 60-87.

DORAN, Robert: *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis 2012.

DRAGŌNA-MONACHU, Myrtō: *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, in: *ANRW* II 36,7 (1994), 4417-4490.

DROGE, Arthur J.: *Mori Lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide*, in: *NT* 30,3 (1988), 263-286.

DSCHULNIGG, Peter: Die Erzählung über Hananias und Sapphira (Apg 5,1-11) und die Ekklesiologie der Apostelgeschichte, in: Reinhardt, Heinrich J. F. (Hg.): *Theologia et Ius Canonicum*, FS Heribert Heinemann, Essen 1995, 59-71. Erneut veröff. in: Kowalski, Beate (Hg.): *Studien zu Einleitungsfragen und zur Theologie und Exegese des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze von Peter Dschulnigg*, Leuven 2010 (*Biblical tools and studies* 9), 309-324.

EBACH, Jürgen: Apokalypse und Apokalyptik, in: Schmidinger, Heinrich (Hg.): *Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln*, Innsbruck 1998, 213-273.

EGO, Beate: God's Justice. The „Measure for Measure“ Principle in 2 Maccabees, in: Xeravits, Géza G. (Hg.): *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology: Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books*, Papá, Hungary, 9-11 June, 2005, Leiden 2007 (*JSJ.Suppl.* 118), 141-154.

van ELDEREN, Bastiaan: Some Archaeological Observations in Paul's First Missionary Journey, in: Gasque, W. W./Marten, Ralph P. (Hg.): *Apostolic History and the Gospel*, FS F. F. Bruce, Grand Rapids, Mich. 1970, 151-161.

ENGEL, Helmut: Die Bücher der Makkabäer, in: Zenger, Erich (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 275-290.

ENSLIN, Morton S.: How the story grew: Judas in fact and fiction, in: Barth, Eugene Howard/Cocraft, Ronald Edwin (Hg.): *Festschrift to honor F. Wilbur Gingrich. Lexicographer, Scholar, Teacher and committed Christian Layman*, Leiden 1972, 123-141.

ERICHSEN-WENDT, Friederike: *Gerichtshandeln Gottes. Studien zum Corpus Paulinum und Plutarchs Dialog De sera numinis vindicta*, Frankfurt 2010.

ERLER, Michael: Epikur, in: Flashar, Hellmuth (Hg.): *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearb. Ausg. Die Philosophie der Antike*, 4. Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, 29-202.

EULENSTEIN, Rolf: Die wundersame Befreiung des Petrus aus Todesgefahr, Acta 12,1-23. Ein Beispiel für die philologische Analyse einer neutestamentlichen Texteinheit, in: *WD 12* (1973), 43-69.

FABIEN, Patrick: La conversion de Simon le magicien (Ac 8,4-25), in: *Bib 91,2* (2010), 210-240.

FELDMEIER, Reinhard: Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält. Theologische Transformation einer problematischen Kategorie, in: Kratz, Reinhard G./Spieckermann, Hermann (Hg.): *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema*, Tübingen 2008, 147-169.

FITZMYER, Joseph A.: "A Certain Sceva, a Jew, a Chief Priest" (Acts 19:14), in: Bussmann, Claus/Radl, Walter (Hg.): *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas*, FS Gerhard Schneider, Freiburg 1991, 299-305.



FLACH, Dieter: Einführung in die römische Geschichtsschreibung, 2. verb. Aufl., Darmstadt 1992 (Die Altertumswissenschaft).

FLICHY, Odile: La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle, Paris 2007 (LeDiv).

FREY, Jörg: Fragen um Lukas als Historiker und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte. Eine thematische Annäherung, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 1-26.

FRICK, Peter: Divine Providence in Philo of Alexandria, Tübingen 1999 (Texts and Studies in Ancient Judaism 77).

FRIEDRICH, Wolf Hartmut: Der Tod des Tyrannen. Die poetische Gerechtigkeit der alten Geschichtsschreiber – und Herodot, in: Antike und Abendland XVIII (1973), 97-129.

GARRETT, Susan R.: The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings, Minneapolis 1989.

Dies.: Exodus from Bondage: Luke 9:31 and Acts 12:1-24, in: CBQ 52 (1990), 656-680.

GAUGER, Jörg-Dieter: Der „Tod des Verfolgers“: Überlegungen zur Historizität eines Topos, in: JSJ 33,1 (2002), 42-64.

GEHRKE, Hans-Joachim: Tacitus – Historiker in bleierner Zeit, in: Stein-Hölkeskamp, Elke/Hölkeskamp, Karl-Joachim: Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt, München 2006, 385-400.

GILBERT, M.: 4 Maccabees, in: Stone, Michael E. (Hg.): Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus, Assen 1984 (CRI), 316-319.

GILCHRIST, J. M.: The Historicity of Paul's Shipwreck, in: JSNT 61 (1996), 29-51.

GILL, Christopher: Plato on Falsehood-not Fiction, in: Gill, Christopher/Wiseman, T.P. (Hg.): Lies and Fiction in the Ancient World, Austin 1993, 38-87.

GILLNER, Jens: Gericht bei Lukas, Tübingen 2015 (WUNT II 401).

GORDON, Alasdair B.: The Fate of Judas According to Acts 1,18, in: EQ 44 (1971), 97-100.

GRADL, Hans-Georg: Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive, Würzburg 2005 (Forschung zur Bibel 107).

GRÄSSER, E.: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 3. erg. Aufl., Berlin 1977 (BZNW 22).

Ders.: Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte, in: Kremer, Jacob (Hg.): *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédactions, théologie*, Gembloux, Leuven 1979 (BETHL 48), 99-127.

GREEN, Joel B.: Internal Repetition in Luke-Acts: Contemporary Narratology and Lucan Historiography, in: Witherington, Ben (Hg.): *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, Cambridge 1996, 283-299.

GREENE, William Chase: *Moirai. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, 2. print., Cambridge, Mass. 1948.

GÜNTHER, Matthias: Die lebendige Stimme. Papias von Hierapolis und der Presbyter Johannes, in: Janßen, Martina/Stamley Jones, F./Wehnert, Jürgen (Hg.): *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule. FS Gerd Lüdemann*, 137-146.

GUILLAUMIER, Paul: New Perspectives on the Historicity of St. Paul's Shipwreck on Melite, in: Galea, Michael/Ciarlò, Canon John (Hg.): *St. Paul in Malta. A Compendium of Pauline Studies*, Zabbar Malta 1992, 53-95.

HAAR, Stephen: *Simon Magus: The First Gnostic?*, Berlin, New York 2003 (BZNW 119).

HÄFNER, Gerd: Konstruktion und Referenz. Impulse aus der neueren geschichtstheoretischen Diskussion, in: Backhaus, Knut/Häfner, Gerd: *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2007 (BThSt 86), 67-96.

von HAEHLING, Raban: Zwei Fremde in Rom: Das Wunderduell des Petrus mit Simon Magus in den *acta Petri*, in: RQ 98 (2003), 47-71.

HAENCHEN, Ernst: Gab es eine vorchristliche Gnosis?, in: ZThK 49 (1952), 316-349; repr. in: Ders.: *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze 1*, Tübingen 1965, 265-298.

Ders.: Simon Magus in der Apostelgeschichte, in: Tröger, Karl-Wolfgang (Hg.): *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Gütersloh 1973, 267-279.

HAHN, Ferdinand: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 36).

HAMIDOVIĆ, David: La remarque énigmatique d'Actes 5,4 dans la légende d'Ananias et Saphira, in: Bib 86 (2005), 407-415.

HARDON, John A.: The Miracle Narratives in the Acts of the Apostels, in: CBQ 16 (1954), 303-318.

HARNACK, Adolf von: Rezension zu F. H. Chase, in: ThLZ 37 (1912), 235-237.

HARRER, G. A.: Saul Who Also Is Called Paul, in: HThR 33,1 (1940), 19-33.

HARRILL, J. Albert: Divine Judgement against Ananias and Sapphira (Acts 5:1-11). A Stock Scene of Perjury and Death, in: JBL 130 (2011), 351-369.

HAVELAAR, Henriette: Hellenistic Parallels to Acts 5.1-11 and the Problem of Conflicting Interpretations, in: JSNT 67 (1997), 63-82.

HAYS, Christopher M.: Luke's Wealth Ethics. A Study in Their Coherence and Character, Tübingen 2010 (WUNT II 275), 209-225.

HECK, Eberhard: MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ oder: Die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Lactanz, Frankfurt am Main u. a. 1987 (Studien zur klassischen Philologie 24).

HEININGER, Bernhard: Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte, in: Becker, Eve-Marie/Pilhofer, Peter (Hg.): Biographie und Persönlichkeit des Paulus, Tübingen 2005 (WUNT 187), 271-291.

HEINTZ, Florent: Simon «le magicien». Actes 8,5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'Antique, Paris 1997 (CRB 39).

HEMER, Colin J.: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History, Tübingen 1989 (WUNT 49).

HENNECKE, Edgar/SCHNEEMELCHER, Wilhelm: Neutestamentliche Apokryphen: in deutscher Übersetzung, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. 6. Aufl., Tübingen 1999.

Dies.: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1,1 + 1,2, 7. Aufl. hg. von Marksches, Christoph/Schröter, Jens, Tübingen 2012.

HINTERMAIER, Johann: Die Befreiungswunder in der Apostelgeschichte. Motiv- und formkritische Aspekte sowie literarische Funktion der wunderbaren Befreiungen in Apg 5,17-42; 12,1-23; 16,11-40, Berlin 2003 (BBB 143).

HOCK, Ronald F.: The Greek Novel, in: Aune, David E. (Hg.): Greco-Roman Literature and the New Testament. Selected Forms and Genres, Atlanta, Ga. 1988 (SBL 21), 127-146.

HOPPE, Rudolf: „Denn ich habe mich nicht der Pflicht entzogen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkünden...“ (Apg 20,27). Die testamentarische Rede des Paulus von Milet, in: Hoppe, Rudolf/ Köhler, Kristell (Hg.): Das Paulusbild der Apostelgeschichte, Stuttgart 2009, 135-157.

HORN, Friedrich Wilhelm: Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas, Göttingen 1983 (GTA 26), 40-41.

van der HORST, Pieter Willem: Philo's Flaccus: The First Pogrom: Introduction, Translation, and Commentary, Leiden, Boston 2003 (Philo of Alexandria Commentary Series 2).

HOSE, Martin: „Exzentrische“ Formen der Historiographie im Hellenismus, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 182-213.

HOSSENFELDER, Malte/RAPP, Christof: Antike Glückslehren. Quellen zur hellenistischen Ethik in deutscher Übersetzung, 2., aktualisierte und erg. Aufl., Stuttgart 2013 (KTA 424).

HUMMEL, Adrian: Factum et fictum. Literarische und theologische Erwägungen zur Romreise des Paulus in der Apostelgeschichte (Apg 27,1-28,16), in: BN 105 (2000), 39-53.

JEREMIAS, Jörg: Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung, Neukirchen-Vluyn 2009 (BThSt 104).

JERVELL, Jacob: The Future of the Past: Luke's Vision of Salvation History and Its Bearing on his Writing of History, in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature, and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 104-126.

JIPP, Joshua W.: Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts. An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1-10, Leiden, Boston 2013 (NT.S 153).

JOHNSON, Luke Timothy: The Literary Function of Possessions in Luke-Acts, Missoula, Mo. 1977 (SBL.DS 39).

KAISER, Otto: Glaube und Geschichte im Alten Testament. Das neue Bild der Vor- und Frühgeschichte Israels und das Problem der Heilsgeschichte, Neukirchen-Vluyn 2014 (BThSt 150), 85-98.

Ders.: Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung, Göttingen 2015 (FRLANT 259).

KAJANTO, Iiro: God and Fate in Livy, Turku 1957 (Turun Yliopiston Julkaisu, Sar. B 64).

KAMERBEEK, J. C.: On the Conception of ΘΕΟΜΑΧΟΣ in Relation with Greek Tragedy, in: Mnemosyne, 4,1 (1948), 271-283.

KANDA, Shigeo Harold: The Form and Function of the Petrine and Pauline Miracle Stories in the Acts of the Apostles, Ann Arbor, Mich. 1982.

KARRIS, Robert J.: Luke 23:47 and the Lucan View of Jesus' Death, in: JBL 105/1 (1986), 65-74.

KAUPPI, Lynn Allan: Foreign but Familiar Gods. Graeco-Romans Read Religions in Acts, London 2006 (LNTS 277).

KERÉNY, Karl: Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten, 2., durchges. Ausg., Zürich 1955.

KETTENBACH, Günter: Das Logbuch des Lukas, Frankfurt/Main, Bern, New York 1986 (EHS.T 276).

Ders.: Einführung in die Schiffahrtsmetaphorik der Bibel, Frankfurt/Main 1994 (EHS.T 512).

KEZBERE, Ilze: Umstrittener Monotheismus. Wahre und falsche Apotheose im lukanischen Doppelwerk, Göttingen, Fribourg 2007 (NTOA 60).

KILGALLEN, John J.: Acts 13:4-12 The Role of the "Magos", in: EstBib 55 (1997), 223-237.

KLASSEN, William: Judas. Betrayer or Friend of Jesus?, Minneapolis 1996.

KLAUCK, Hans-Josef: Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumran und im Neuen Testament, in: RdQ 41 (1982), 47-79.

Ders.: Judas, ein Jünger des Herrn, Freiburg u. a. 1987 (QD 111)

Ders.: With Paul in Paphos and Lystra. Magic and Paganism in the Acts of the Apostels, in: Neot. 28 (1) (1994), 93-108.

Ders.: Judas der ‚Verräter‘. Eine exegetische und wirkungsgeschichtliche Studie, in: ANRW II 26,1 (1992), 717-740.

Ders.: Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, Stuttgart 1995 (KStTh 9), 174-175.

Ders.: Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas, Stuttgart 1996 (SBS 167).

Ders.: Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20-23, in: Gielen, Marlis/Kügler, Joachim (Hg.): Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz, Gedenkschrift Helmut Merklein, Stuttgart 2003, 199-215.

Ders.: Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung, Stuttgart 2005.

Ders.: Simon Petrus und Simon Magus: Ihr Zweikampf in den Pseudoclementinen, in: Klauck, Hans-Josef: Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum, Tübingen 2008, 229-266.

KLEIN, Günter: Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik, in: ZThK 64 (1967), 40-82.

KOCH, Dietrich-Alex: Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht. Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion in Act 8,5-25, in: ZNW 77 (1986), 64-82.

KÖHLER, Kristell: „Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten“ (1 Kor 9,22b). Das Ende des Paulus und der „Anfang“ der Kirche, in: Hoppe, Rudolf/Köhler, Kristell (Hg.): Das Paulusbild der Apostelgeschichte, Stuttgart 2009, 193-234.

KOKKINOS, Nikos: The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse, Sheffield 1998 (JSPE.S 30).

KOLLMANN, Bernd: Jesus und die Christen als Wundertäter: Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, Göttingen 1996 (FRLANT 170).

Ders.: Das Glamourpaar und der Apostel. Paulus vor Agrippa II. und Berenike (Apg 25,13-26,32), in: Hoppe, Rudolf/Reichardt, Michael (Hg.): Lukas – Paulus – Pastoralbriefe, FS Weiser, Stuttgart 2014 (SBS 230), 145-159.

KRAŠOVEC, Jože: Reward, Punishment, and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views, Leiden u. a. 1999 (VT.S 78).

KRATZ, Reinhard: Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung, Frankfurt/Main, Bern, Las Vegas 1979 (EHS.T 123).

KÜCHLER, Max/BIEBERSTEIN, Klaus: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Göttingen 2007 (OLB 4,2).

KÜRZINGER, Josef: Papias von Hierapolis: Zu Titel und Art seines Werkes. FS Ludwig Ott, in: BZ 23 (1979), 172-186.

LABAHN, Michael: Paulus - ein *homo honestus et iustus*. Das lukanische Paulusportrait von Act 27-28 im Lichte ausgewählter Parallelen, in: Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.): Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, Berlin, New York 2001 (BZNW 106), 75-106.

LADOUCEUR, David: Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Context for Acts 27-28, in: HThR 73 (1980), 435-449.

Ders.: The Death of Herod the Great, in: CP 76,1 (1981), 25-34.

LAKE, Kirsopp: The Death of Judas, in: Ders./Foakes-Jackson, F. J. (Hg.): The Acts of The Apostles. Additional Notes to the Commentary, London 1933 (The Beginnings of Christianity 1,5), 22-30.

Ders.: The Chronology of Acts, in: Foakes-Jackson, Frederick J./Lake, Kirsopp (Hg.): The Acts of the Apostles. Additional Notes to the Commentary, London 1933 (The Beginnings of Christianity 1,5), 445-474.

LATACZ, Joachim: Einführung in die griechische Tragödie, Göttingen 1993 .

LEE, G.M.: The Seven Sons of Sceva (Acts 19,13-16), in: Bib 51 (1970), 237.

LENDLE, Otto: Einführung in die griechische Geschichtsschreibung. Von Hekataios bis Zosimos, Darmstadt 1992 (Die Altertumswissenschaft).

LENTZ, John Clayton: Luke's Portrait of Paul, Cambridge u. a. 1993 (MSSNTS 77).

LEVENE, David S.: Religion in Livy, Köln u. a. 1993(Mn.Suppl. 127).

LIEBESCHUETZ, W.: The Religious Position of Livy's History, in: The Journal of Roman Studies 57,1/2 (1967), 45-55.

LÖSCH, Stefan: Deitas Jesu und antike Apotheose. Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte, Rottenburg a. N. 1933, 6-39.

LONGENECKER, Bruce W.: Lukan Aversion to Humps and Hollows: The Case of Acts 11.27-12.25, in: NTS 50 (2004), 185-204.

LUCK, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1990.

LÜDEMANN, Gerd: Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, Göttingen 1975 (GTA 1).

Ders.: The Acts of the Apostles and the Beginnings of Simonian Gnosis, in: NTS 33 (1987), 420-426.

Ders.: Studien zur Gnosis, Frankfurt, Berlin u. a. 1999 (ARGU 9).

LÜTHI, Kurt: Das Problem des Judas Iskariot - neu untersucht, in: EvTh 16 (1956), 98-114.

MACCOBY, Hyam: Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil, New York, Ontario 1992.

MacDONALD, Dennis R.: The Shipwrecks of Odysseus and Paul, in: NTS 45 (1999), 88-107.

Ders.: Luke's Use of Papias for Narrating the Death of Judas, in: Walton, Steve u. a. (Hg.): Reading Acts Today, FS Loveday C. A. Alexander, London 2011(LNTS 427), 43-62.

MARGUERAT, Daniel: La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5,1-11) dans la stratégie narrative de Luc, in: NTS 39 (1993), 209-226.

Ders.: The First Christian Historian. Writing the „Acts of the Apostles“, New York 2002 (MSSNTS 121).

MARINCOLA, John: Greek Historians, Oxford 2001 (New Surveys in the Classics 31).

MARSHALL, Howard: Luke: Historian and Theologian, Exeter 1970.

MARSHALL, Ian Howard: Acts and the Former Treatise, in: Winter, Bruce W./Clarke, Andrew D. (Hg.): The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting, Grand Rapids, Mich. 1993 (The Book of Acts in Its First Century Setting 1), 163-182.

MASON, Steve: Flavius Josephus und das Neue Testament, Tübingen 2000 (UTB 2130); die deutsche Ausgabe ist eine umfassende Erweiterung des englischen Originals von 1992.

MASTIN, B. A.: Scaeva the Chief Priest, in: JThS 27 (1976), 405-412.

Ders.: A Note on Acts 19,4, in: Bib 59 (1978) 97-99.

MATTILL, A. J.: The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts: H. H. Evans Reconsidered, in: NT 17,1 (1975), 15-46.

McCABE, David R.: How to Kill Things with Words. Ananias and Sapphira under the Prophetic Speech-Act of Divine Judgement (Acts 4.32-5.11), London, New York 2011 (LNTS 454).

MEHL, Andreas: Römische Geschichtsschreibung. Grundlagen und Entwicklungen; eine Einführung, Stuttgart u. a. 2001.

MEINKING, Kristina A.: Eusebius and Lactantius. Rhetoric, Philosophy and Christian Theology, in: Johnson, Aaron/Schott, Jeremy (Hg.): Eusebius of Caesarea. Tradition and Innovations, Cambridge, Mass. u. a. 2013 (Hellenistic studies 60), 325-350.

MEISTER, Klaus: Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus, Stuttgart, Berlin, Köln, 1990.

MENOUD, Philippe: La Mort d'Ananias et de Sapphira, in: Goguel, Maurice: Aux sources de la tradition chrétienne, FS Maurice Goguel, Neuchâtel 1950 (BT(N)), 146-154.

MERRINS, Edward M.: The Death of Antiochus IV., Herod the Great, and Herod Agrippa I., in: BS 61 (1904), 548-562.

MILES, Gary B./TROMPF, Garry: Luke and Antiphon: The Theology of Acts 27-28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution, and Shipwreck, in: HThR 69 (1976), 259-267.

MITTELSTAEDT, Alexander: Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerks, Tübingen 2006 (TANZ 43).

MOESSNER, David P.: "The Christ must Suffer": New Light on the Jesus-Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts, in: Novum Testamentum 28,3 (1986), 220-256.

Ders.: The "Script" of the Scriptures in Acts: Suffering as God's "Plan" (βουλή) for the World for the "Release of Sins", in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature, and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 218-250.

Ders.: "Completed End(s)ings" of Historiographical Narrative: Diodorus Siculus and the End(ings) of Acts, in: Breytenbach, Cilliers/Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS Eckhard Plümacher, Leiden, Boston 2004 (Ancient Judaism and Early Christianity LVII), 193-221.

MOMIGLIANO, Arnaldo: Greek Culture and the Jews, in: Finley, Moses I. (Hg.): The Legacy of Greece. A new Appraisal, Oxford 1981, 155-184.



- MÜLLER, Christoph Gregor: Διήγησις nach Lukas. Zwischen historiographischem Anspruch und biographischem Erzählen, in: Schmeller, Th. (Hg.): Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, Göttingen 2009 (NTOA 69), 95-126.
- MÜLLER, Ulrich B.: Apokalyptische Strömungen, in: Becker, Jürgen: Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 217-254.
- NEIRYNCK, F.: The Miracle Stories in the Acts of the Apostles. An Introduction, in: Kremer, Jacob (Hg.): Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie, Gembloux 1979 (BETHL 48), 169-213.
- NESTLE, Wilhelm: Legenden vom Tod der Gottesverächter, in: ARW 33 (1936), 246-269.
- NEUBRAND, Maria: Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15, Stuttgart 2006 (SBB 55), 39-79.
- NEYREY, Jerome H.: Luke's Social Location of Paul: Cultural Anthropology and the Status of Paul in Acts, in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 251-282.
- NICKELSBURG, George W. E.: 1 and 2 Maccabees - Same Story, Different Meaning, in: Concordia Theological Monthly 42 (1971), 515-526.
- Ders.: 3 Maccabees, in: Stone, Michael E. (Hg.): Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus, Assen 1984 (CRI), 80-84.
- NOCK, Arthur Darby: Paul and the Magus, in: Foakes-Jackson, Frederick J./Lake, Kirsopp (Hg.): The Acts of the Apostles. Additional Notes to the Commentary, London 1933 (The Beginnings of Christianity 1,5), 164-188, erneut veröffentlicht in: Zeph, Stewart: Essays on Religion and the Ancient World, Oxford 1972, 308-330.
- OEGEMA, Gerbern S.: Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum, Neukirchen-Vluyn 1999 (WMANT 82).
- OROPEZA, B. J.: Judas' Death and Final Destiny in the Gospels and the Earliest Christian Writing, in: Neotest. 44,2 (2010), 342-361.
- OSBORNE, Robert E.: Where Did Peter Go?, in: CJT 14 (1968), 274-277.
- O'TOOLE, Robert F.: "You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God" (Acts 5,4c), in: Biblica 76 (1995), 182-209.
- PALMER, Darryl W.: Acts and the Ancient Historical Monograph, in: Winter, Bruce W./Clarke, Andrew D. (Hg.): The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting. Vol. 1, Grand Rapids, Mich. 1993, 1-29.

PARRY, David T. N.: Release of Captives-Reflections on Acts 12, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.): Luke's Literary Achievement, Sheffield 1995 (JSNT.S 116), 156-164.

PARSONS, Mikeal Carl/PERVO, Richard I.: Rethinking the Unity of Luke and Acts, Minneapolis 1993.

PARSONS, Mikeal Carl: Luke and the *Progymnasmata*: A Preliminary Investigation into the Preliminary Exercise, in: Penner, Todd C./Stichele, Caroline Vander (Hg.): Contextualising Acts. Lukan Narrative and the Graeco-Roman Discourse, Atlanta, Ga. 2003 (SBL 20), 43-63.

PELLING, Christopher B. R.: Truth and Fiction in Plutarch's *Lives*, in: Russell, D. A. (Hg.): Antonine Literature, Oxford 1990, 19-52.

PERVO, Richard I.: Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles, Philadelphia, Pa. 1987.

Ders.: Luke's Story of Paul, Minneapolis 1990.

PETRACCA, Vincenzo: Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas, Tübingen 2003 (TANZ 39).

PLÜMACHER, Eckhard: Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte, Göttingen 1972 (StUNT 9).

Ders.: Die Apostelgeschichte als Monographie, in: Ders.: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Hg. v. Schröter, Jens/Brucker, Ralph, Tübingen 2004 (WUNT 170), 1-14.

Ders.: Cicero und Lukas, in: Ders.: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Hg. v. Schröter, Jens/Brucker, Ralph, Tübingen 2004 (WUNT 170), 15-32.

Ders.: *τερατεία*. Fiktion und Wunder in der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung und in der Apostelgeschichte (1998), in: Ders.: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Hg. v. Schröter, Jens/Brucker, Ralph, Tübingen 2004 (WUNT 170), 33-83.

Ders.: Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas. Erwägungen zu den Wir-Stücken der Apostelgeschichte, in: Ders.: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Hg. v. Schröter, Jens/Brucker, Ralph, Tübingen 2004 (WUNT 170), 85-108.

Ders.: Die Missionsreden der Apostelgeschichte und Dionys von Halikarnass, in: Ders.: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Hg. v. Schröter, Jens/Brucker, Ralph, Tübingen 2004 (WUNT 170), 109-133.

POKORNÝ, Petr: Die Romfahrt des Paulus und der antike Roman, in: ZNW 64 (1973), 233-244.

PORTER, Stanley E.: *The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology*, Tübingen 1999 (WUNT 115).

PRAEDER, Susan Marie: *The Narrative Voyage. An Analysis and Interpretation of Acts 27-28*, Ann Arbor 1980.

Dies.: *Luke-Acts and the Ancient Novel*, in: SBL. SP 117 (1981), 269-292.

Dies.: *Acts 27:1-28:16: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts*, in: CBQ 46 (1984), 683-706.

PRATSCHER, Wilhelm: *Judas Iskariot im Neuen Testament und im Judasevangelium*, in: NT 52 (2010), 1-23.

PREISKER, Herbert: *Der Verrat des Judas und das Abendmahl*, in: ZNW 41 (1942), 151-155.

PUMMER, Reinhard: *New Evidence for Samaritan Christianity?*, in: CBQ 41 (1979), 98-117.

RADL, Walter: *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*, Frankfurt/Main, Bern, 1974 (EHS.T 49).

Ders.: *Befreiung aus dem Gefängnis. Die Darstellung eines biblischen Grundthemas in Apg 12*, in: BZ 27 (1983), 81-96.

RAPSKE, Brian M.: *Acts Travel and Shipwreck*, in: Gill, David W. J./Gempf, Conrad (Hg.): *The Book of Acts in Its First Century Setting II: The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, Grand Rapids, Mich. 1994, 1-47.

REED, David A.: *"Saving Judas"- A Social Scientific Approach to Judas's Suicide in Matthew 27, 3-10*, in: BTB 35 (2005), 51-59.

REIMER, Andy M.: *Miracle and Magic: A Study in the Acts of the Apostles and the Life of Apollonius of Tyana*, London 2002 (JSNT.S 235).

REISER, Marius: *Von Caesarea nach Malta. Literarischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27*, in: Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.): *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, Berlin, New York 2001 (BZNW 106), 49-74.

ROBBINS, Vernon K.: *By Land and by Sea: The We-Passages and Ancient Sea-Voyages*, in: Talbert, Charles H. (Hg.): *Perspectives on Luke-Acts*, Danville 1978 (PRSt. Special studies series), 262-267.

ROBINSON, Donald Fay: *Where and When Did Peter Die?*, in: JBL 64 (1945), 255-267.

RUHBACH, Gerhard: *Euseb von Caesarea*, in: Greschat, Martin (Hg.): *Gestalten der Kirchengeschichte I: Alte Kirche*, Stuttgart 1984, 224-235.

ROLOFF, Jürgen: Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel, in: EvTh 39 (1979), 510-531.

ROTHSCHILD, Clare K.: Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography, Tübingen 2004 (WUNT II 175).

Dies.: Irony and Truth: The Value of *De Historia Conscribenda* for Understanding Hellenistic and Early Roman Period Historiographical Method, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 277-291.

RUDOLPH, Kurt: Simon - Magus oder Gnosticus?, in: ThR 42 (1977), 279-359.

RUEF, John Samuel: Ananias and Sapphira: A Study of the Community-disciplinary Practices Underlying Acts 5,1-11, Cambridge 1960.

SACKS, Kenneth S.: Diodorus Siculus and the First Century, Princeton 1990.

SASSE, Markus: Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse – Archäologie – Sozialgeschichte - Religions- und Geistesgeschichte, Neukirchen-Vluyn 2004.

SCARDINO, Carlo: Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, Berlin, New York 2007 (Beiträge zur Altertumskunde 250).

SCHAEFER, Christoph: Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9-11, Berlin 2012 (BZNW 190).

SCHEIDWEILER, Felix: Zu Act 5,4, in: ZNW 49 (1958), 136-137.

SCHEPENS, Guido: Zum Verhältnis von Biographie und Geschichtsschreibung in hellenistischer Zeit, in: Erler, Michael/Schorn, Stefan (Hg.): Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg. Berlin, New York 2007 (Beiträge zur Altertumskunde 245), 335-361.

SCHIFFNER, Kerstin: Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre, Stuttgart 2008 (BWANT 172).

SCHILLE, Gottfried: Die Apostelgeschichte des Lukas, 1. Aufl. d. Neubearb., Berlin 1983 (ThHK 5).

SCHMAL, Stephan: Tacitus, Hildesheim u. a. 2005 (Studienbücher Antike 14).

SCHMITHALS, Walter: Identitätskrise bei Lukas und anderswo?, in: Breytenbach, Cilliers/Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS Eckhard Plümacher, Leiden 2004 (Ancient Judaism & Early Christianity LVII), 223-251.

SCHMITT, Wolfgang Oskar: Bemerkungen zu Lukians Schrift *Wie man Geschichte schreiben muß*, in: KLIO 66 (1984), 443-455.

SCHOLTEN, Helga: Göttliche Vorsehung und die Bedeutung des Griechentums in Plutarchs *De sera numinis vindicta* in: Antike und Abendland 55 (2009), 99-117.

SCHRAGE, Wolfgang: Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2005.

SCHRECKENBERG, Heinz: Flavius Josephus und die lukanischen Schriften, in: Haubeck, Wilfrid/Bachmann, Michael (Hg.): Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien, FS Karl Heinrich Rengstorf, Leiden 1980, 179-209.

SCHRÖTER, Jens: Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS Eckhard Plümacher, Leiden 2004 (Ancient Judaism & Early Christianity LVII).

Ders.: Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte, in: Schröter, Jens: Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, Tübingen 2007 (WUNT 204), 223-246.

Ders.: Paulus als Modell christlicher Zeugenschaft: Apg 9,15 f. und 28,30 f. als Rahmen der lukanischen Paulusdarstellung und Rezeption des „historischen“ Paulus, in: Marguerat, D. (Hg.): Reception of Paulinism in Acts – Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres, Leuven 2009 (BETL 229), 53-80.

Ders.: Zur Stellung der Apostelgeschichte im Kontext der antiken Historiographie, in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 27-47.

SCHWARTZ, Daniel R.: Agrippa I. The Last King of Judaea, Tübingen 1990 (TSAJ 23).

SCHWARZ, Günther: Jesus und Judas. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas-Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte, Stuttgart 1988 (BWANT 123).

SCHWARZ, Wolfgang: Die Doppelbedeutung des Judastodes, in: BiLi 57 (1984), 227-233.

SCHWEITZER, Albert: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 9. Auflage, Tübingen 1984 (UTB 1302), 449.

SCOBIE, Charles H. H.: The Origin and Development of Samaritan Christianity, in: NTS 19 (1973), 401-409.

SCOTT, RUSSELL T.: Religion and Philosophy in the Histories of Tacitus, Rome 1968 (PMAAR 22).

SELLNER, Hans Jörg: Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks, Berlin 2007 (BZNW 152).

SHAUF, Scott: Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19, Berlin 2005 (BZNW 133), 4-57.

SLÉZAK, Thomas Alexander: Weltgeschehen mit und ohne Götter. Griechische Vorstellungen über die Präsenz des Göttlichen im geschichtlichen Prozess, in: Frey, J./Krauter, St./Lichtenberger, H. (Hg.): Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, Tübingen 2009 (WUNT 248), 197-211.

SMALTZ, Warren M.: Did Peter Die in Jerusalem?, in: JBL 71 (1952), 211-216.

SPENCER, F. Scott: Scared to Death: The Rhetoric of Fear in the 'Tragedy' of Ananias and Sapphira, in: Walton, Steve u. a. (Hg.): Reading Acts Today. FS Loveday C. A. Alexander, London 2011 (LNTS 427), 63-80.

SPEYER, Wolfgang: Gottesfeind, in: RAC 11 (1981), 996-1043.

SPIECKERMANN, Hermann: Wenn Gott schweigt. Jüdische Gedanken zu Schicksal und Vorsehung aus hellenistischer Zeit, in: Kratz, Reinhard G./Spieckermann, Hermann (Hg.): Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 104-124.

SQUIRES, John T.: The Plan of God in Luke Acts, Cambridge 1993 (MSSNTS 76).

STERLING, Gregory E.: Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography, Leiden 1992 (NT.S 64).

STETTLER, Christian: Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus, Tübingen 2011 (WUNT II 299).

STEYN, Gert J.: Luke's Use of ΜΙΜΗΣΙΣ. Re-Opening the Debate, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.): The Scriptures in the Gospels, Leuven 1997 (BETHL CXXXI), 551-557.

STOLLE, Volker: Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas, Stuttgart, Berlin 1973 (BWANT 102).

STRANGE, W. A.: The Sons of Sceva and the Text of Acts 19:14, in: JThS, 27 (1976), 97-106.

STRELAN, Rick: Strange Stares: Atenizein in Acts, in: NT 41 (1999), 235-255.

Ders.: Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles, Berlin, New York 2004 (BZNW 126).

STROBEL, August: Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. XII. 3 ff., in: NTS 4 (1958), 210-215.

STROM, Mark R.: An Old Testament Background to Acts 12.20-23, in: NTS 32 (1986), 289-292.

SUHL, Alfred: Gestrandet! Bemerkungen zum Streit über die Romfahrt des Paulus, in: ZThK 88,2 (1991), 1-28.

SYME, Ronald: Tacitus, Bd. II, Oxford 1958.

TALBERT, Charles H.: Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts, Missoula, Mont. 1974 (SBL.MS 20).

Ders.: The Acts of the Apostels: Monograph or "Bios"?, in: Witherington, Ben (Hg.): History, Literature, and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 58-72.

Ders.: What is Meant by the Historicity of Acts?, in: Ders.: Reading Luke-Acts in Its Mediterranean Milieu, Leiden, Boston 2003 (NT.S CVII), 197-217.

Ders.: The Theology of Sea in Luke-Acts Storms, in: Ders.: Reading Luke-Acts in Its Mediterranean Milieu, Leiden 2003 (NT.S CVII), 175-195.

TANNEHILL, Robert C.: The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation (Foundations and facets), Bd.1: The Gospel According to Luke, Philadelphia u. a. 1986, Bd. 2: The Acts of the Apostles, Philadelphia u. a. 1990.

TAYLOR, Justin: The Acts of the Apostles as Biography, in: McGing, Brian/Mossmann, Judith (Hg.): The Limits of Ancient Biography, Swansea 2006, 77-88.

THEISSEN, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, 5. Aufl., Gütersloh 1987 (StNT 8).

Ders.: Die Verfolgung unter Agrippa I. und die Autoritätsstruktur der Jerusalemer Gemeinde. Eine Untersuchung zu Act 12,1-4 und Mk 10,35-45, in: Mell, Ulrich/Müller, Ulrich B. (Hg.): Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, FS Jürgen Becker, Berlin, New York 1999 (BZNW 100), 263-289.

Ders.: Simon Magus - die Entwicklung seines Bildes vom Charismatiker zum gnostischen Erlöser. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Gnosis, in: v. Dobbeler, A./Erlemann, K./Heiligenthal, R. (Hg.): Religionsgeschichte des Neuen Testaments, FS Klaus Berger, Tübingen 2000, 407-432.

Ders.: /MERZ, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 3., durchges. u. erg. Aufl., Göttingen 2001.

THIMMES, Pamela Lee: Studies in the Biblical Sea-Storm Type-Scene. Convention and Invention, San Francisco 1992.

THORNTON, Claus-Jürgen: Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen, Tübingen 1991 (WUNT 56).

- TILLY, Michael: Apokalyptik, Tübingen 2012, (UTB Profile).
- TIMPE, Dieter: Antike Geschichtsschreibung. Studien zur Historiographie, Darmstadt 2007.
- du TOIT, David S.: Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit, Tübingen 1997 (WUNT II 91).
- TOSCO, Lorenzo: Pietro e Paolo, Ministri del Giudizio di Dio. Studio del genere letterario e della funzione di At 5,1-11 e 13,4-12, Bologna 1989 (SRB 19).
- TROCME, Étienne: Le «Livre des Actes» et l'histoire, Paris 1957 (EHPhR 45).
- TROFTGRUBEN, Troy M.: A Conclusion Unhindered. A Study of the Ending of Acts within Its Literary Environment, Tübingen 2010 (WUNT II 280).
- TROMPF, Gary W.: The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to the Reformation, Berkeley, Los Angeles, 1979.
- Ders.: On why Luke Declined to Recount the Death of Paul: Acts 27-28 and Beyond, in: Talbert, Charles H. (Hg.): Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar, New York 1984, 225-239.
- Ders.: Early Christian Historiography. Narratives of Retributive Justice, London 2000.
- van UNNIK, Willem Cornelis: Die Apostelgeschichte und die Häresien, in: ZNW 58 (1967), 240-246, erneut veröffentlicht in: Ders.: Sparsa Collecta I, Leiden 1973 (NTS 29), 402-409.
- Ders.: Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography, in: Kremer, Jacob (Hg.): Les Actes des Apôtres. Traditions, rédactions, théologie, Gembloux 1979 (BETHL 48), 37-60.
- VERSNEL, H. S.: Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology, Leiden, Boston 2011 (Religions in the Graeco-Roman World 173).
- VIELHAUER, Philipp: Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte, in: EvTh 10 (1950-1951), 1-15; repr. in: Ders.: Aufsätze zum Neuen Testament, München 1965 (TB 31), 9-27.
- Ders.: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin, New York 1975.
- VIVIANO, Benedict Thomas: Hakeldamach, the Potter's Field and the Suicide of Judas (Matthew 27,3-10; Acts 1,16-20), in: Theißen, Gerd (Hg.): Jerusalem und die Länder. Ikonographie, Topographie, Theologie. FS Max Küchler, Göttingen 2009 (NTOA 70), 203-210.
- VOGLER, Werner: Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischer Schriften, Berlin 1983 (ThA 42).



WARDMAN, Alan: Plutarch's Lives, London 1974.

WARNECKE, Heinz: Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus, Stuttgart 1987 (SBS 127).

Ders.: Paulus im Sturm. Über den Schiffbruch der Exegese und die Rettung des Apostels auf Kephallenia, 2. veränd. Aufl., Nürnberg 2000.

WEAVER, John B.: Plots of Epiphany. Prison-Escape in Acts of the Apostles, Berlin, New York 2004 (BZNW 131).

WEDDERBURN, Alexander J. M.: Zur Frage der Gattung der Apostelgeschichte, in: Cancik, Hubert (Hg.): Geschichte – Tradition – Reflexion. Bd. 3: Frühes Christentum. FS Martin Hengel, Tübingen 1996, 303-322

Ders.: The "We"-Passages in Acts: On the Horns of a Dilemma, in: ZNW 93 (2002), 78-98.

WEHNERT, Jürgen: Gestrandet. Zu einer neuen These über den Schiffbruch des Apostels Paulus auf dem Wege nach Rom (Apg 27-28), in: ZThK 87,1 (1990), 67-99.

WEISER, Alfons: Das Gottesurteil über Hananias und Sapphira, in: ThGl 69 (1979).

WELLHAUSEN, Julius: Kritische Analyse der Apostelgeschichte, Berlin 1914.

WIATER, Nicolas: The Ideology of Classicism. Language, History and Identity in Dionysius of Halicarnassus, Berlin, New York 2011 (UaLG 105).

WICK, Peter: Judas als Prophet wider Willen. Mt 27,3-10 als Midrasch, in: ThZ 57 (2001), 26-35.

WILDBERG, Christian: Die Gerechtigkeit des Zeus in den Dramen des Euripides, in: Jeremias, Jörg (Hg.): Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter, Berlin 2001 (BZAW 296), 1-20.

WILKER, Julia: Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n.Chr., Frankfurt am Main 2007 (Studien zur Alten Geschichte 5).

WISEMAN, T. P.: Lying Historians: Seven Types of Mendacity, in: Gill, Christopher/Wiseman, T. P. (Hg.): Lies and Fiction in the Ancient World, Austin 1993, 122-146.

WITTE, Markus: „Barmherzigkeit und Zorn Gottes“ im Alten Testament am Beispiel des Buchs Jesus Sirach, in: Kratz, Reinhard G./Spieckermann, Hermann (Hg.): Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity, Tübingen 2008 (FAT II 33), 176-202.

WLOSOK, Antonie: Laktanz, in: Greschat, Martin (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte, Bd.1: Alte Kirche, Stuttgart 1984, 176-188.

WOLFSON, Harry Austryn: Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, Vol. I, Cambridge, Mass. 1948 (SGPS).

WOLTER, Michael: Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, in: Breytenbach, Cilliers/Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS Eckhard Plümacher, Leiden, Boston 2004 (Ancient Judaism and Early Christianity LVII), 253-284.

Ders.: Das Lukasevangelium, Tübingen 2008 (HNT 5).

Ders.: Die Proömien des lukanischen Doppelwerks (Lk 1,1-4 und Apg 1,1-2), in: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin, New York 2009 (BZNW 162), 476-494.

YAURE, L.: Elymas-Nehelamite-Pethor, in: JBL 79 (1960), 297-314.

ZEICHMANN, Christopher B.: Papias as Rhetorician: Ekphrasis in the Bishop's Account of Judas' Death, in: NTS 56 (2010), 427-429.

ZENGER, Erich (Hg.) u. a.: Einleitung in das Alte Testament, 4., durchges. u. erg. Aufl., Stuttgart u.a. 2001 (KStTh 1,1)

ZWIEP, Arie W.: Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Concern of Acts 1:15-26, Tübingen 2004 (WUNT II 187).

ZWIERLEIN, Otto: Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom. Vom Neuen Testament zu den apokryphen Apostelakten, Berlin, Boston 2013 (UaLG 109).

### **Ehrenwörtliche Versicherung**

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit mit dem Titel „Göttliche Vergeltung in der Apostelgeschichte unter Berücksichtigung des literarischen Umfelds“ selbständig angefertigt habe und das benützte Schrifttum vollständig angegeben habe.

München, 25. August 2015

Monika Ertl

## Danksagung

Am Ende meiner Arbeit möchte ich mich bei denen bedanken, die mir diese Promotion ermöglicht haben.

An erster Stelle gilt mein Dank meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Knut Backhaus, der dieses Thema anregte und die Entstehung begleitete. Ebenso möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Gerd Häfner bedanken, der das Zweitgutachten übernahm.

Bei Herrn Prof. Dr. Winfried Haunerland und Herrn Prof. Dr. Bertram Stubenrauch möchte ich mich für Ihre Bereitschaft bedanken, in der mündlichen Prüfung als Beisitzer zu fungieren.

Ich möchte auch all jenen danken, die mich auf ganz verschiedene Weise bei der Anfertigung dieser Arbeit unterstützt haben.

Mein besonderer Dank gilt meiner Mutter für Ihre Unterstützung.